

NOT TO BE ISSUED

سلسلہء دارالافتاء
(۵۳)

ہم انسانی

CHECKED

CHECKED 1986

یعنی دیوڈیوم کی شہرکتا ہے منڈرا سٹینڈنگ کا ترجمہ

اور

اس کے مختصر حالات کے ساتھ اس کے خیالات سلفہ پر بحث و تہفیر



عبداللہ

استاذ و محقق و مترجم و مؤلف و شاعر

باہتمام

مکملوی مسعود علی صاحب ندوی

مطبوعہ معارفیہ اسلامیہ، لاہور

۱۹۳۶ء
۱۳۵۶ھ

فہرست مضامین



دیس بابہ
مصنف کے مختصر حالات
اس کے فلسفہ کا حاصل

فہم انسانی

| | | |
|---------|---------------------------------|-------|
| ۱۴ - ۱ | فلسفہ کی مختلف قسمیں | باب ۱ |
| ۲۲ - ۱۵ | تصورات کی اصل | باب ۲ |
| ۲۵ - ۲۳ | استدلال تصورات | باب ۳ |
| ۴۲ - ۲۶ | افعال فہم کے متعلق تشکیلی شبہات | باب ۴ |
| ۲۶ | فصل ۱ - | |
| ۳۴ | فصل ۲ - | |
| ۴۱ - ۴۳ | ان شبہات کا تشکیلی حل | باب ۵ |
| ۴۳ | فصل ۱ - | |
| ۵۲ | فصل ۲ - | |
| ۶۵ - ۶۲ | متعلق ظن | باب ۶ |

| صفحہ | مضمون | باب |
|-----------|--------------------------------|--------|
| ۸۹ - ۷۶ | تقدیر لزوم | باب |
| ۶۶ | فصل - ۱ | |
| ۸۳ | فصل - ۲ | |
| ۱۱۷ - ۹۰ | جبر و قدر | باب |
| ۹۰ | فصل - ۱ | |
| ۱۰۹ | فصل - ۲ | |
| ۱۲۳ - ۱۱۸ | عقل حیوانات | باب ۹ |
| ۱۲۹ - ۱۲۴ | معجزات | باب ۱۰ |
| ۱۲۴ | فصل - ۱ | |
| ۱۳۳ | فصل - ۲ | |
| ۱۷۰ - ۱۷۰ | ربوبیت اور آخرت | باب ۱۱ |
| ۱۹۰ - ۱۷۱ | اکادمی کا فلسفہ یا فلسفہ تشکیک | باب ۱۲ |
| ۱۷۱ | فصل - ۱ | |
| ۱۷۹ | فصل - ۲ | |
| ۱۸۵ | فصل - ۳ | |

غَلَطْنَا مَلًا

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

دیبہ کا

عثمانیہ یونیورسٹی کی نوکری اور اس کے دارالترجمہ کی مزدوری سے پہلے، زندگی کے ایک دہے سے گزر ہوا تھا جس کو لوگ "خالص خدمتِ علم" کا ذوق کہا کرتے ہیں، اسی زمانہ میں برکلی کی مبادی علم انسانی کے ترجمہ اور خود پرکلی پر ایک مستقل کتاب لکھنے کے بعد ہیوم کی اس فہم انسانی کا بھی ترجمہ ہو گیا تھا، جو آج قریباً ۲۰ سال بعد علم انسانی کی طرح دارالترجمہ ہی کی وساطت سے ہندوستانی زبان کے فلسفیانہ مطبوعات میں شامل ہو رہا ہے۔

اصل یہ ہے، کہ خود مترجم کی یاد سے بھی اب یہ ترجمہ نکل گیا تھا، شاید بھی خواب کی طرح خیال آجاتا ہو، کہ یکایک دارالمحققین ہی نہیں، بلکہ ہماری پوری جماعت کے امیر احمد رضا مسعودی ندوی کا وسط جولائی میں فرمان پہنچا، کہ کتاب کے آخری فرمے پریس میں ہیں دیباچہ وغیرہ جو کچھ بھیجنا ہو، بھیجو!! بعد کو معلوم ہوا کہ نہیں یہ نوازش ایک "مور ضعیف" پر دراصل محض سیلیمان کی تھی جو اپنی بھو کی مشینوں کا پیٹ بھرنے کے لئے اختیار فرمائی گئی۔

اگرچہ ترجمہ کی نظر ثانی ہو ضرور چکی تھی لیکن برسوں پہلے، اس لئے طباعت کے وقت اگر ایک نظر پھر پڑ جاتی تو یقیناً کچھ نہ کچھ خامیاں اور رفع ہو جاتیں، نیز بعض مقامات حواشی کے

بھی محتاج تھے خیر! ”الحین فیما وقع“

اس ترجمہ کے علاوہ ہیوم پر برکھے کی طرح کوئی الگ کتاب لکھنے کا حوصلہ اب قطعاً نہیں رہا تھا، البتہ خیال تھا کہ اس کے فلسفہ کے بعض ایسے اجزاء جو فہم انسانی میں اس نے حذف کر دیئے ہیں، لیکن جن کے بغیر اس کا نظام فلسفہ مکمل نہیں ہوتا، ان کو ملا کر ایک ایسا کہ اصل کتاب سے پہلے شامل کر دیا جائے گا جس سے ایک طرف اس کے پورے نظام کے موٹے خال و خط سامنے آجائیں اور دوسری طرف جو لوگ فلسفہ کی کوئی چیز محض شوقیہ پڑھ لیا کرتے ہوں ان کی کچھ عام نفع اور دلچسپی کی باتوں سے تواضع ہو جائے، اور صرف فلسفہ کے نام سے ہیبت زدہ نہ ہوں،

یہ کام ذرا فرصت کا تھا، مگر حضرت سلیمان کو جنوں سے کام لینے کی عادت تھری، اور کہ مصنف کے حالات، خیالات اور تصنیفات سب پر لکھ کر جلد از جلد بھیج دو کہ کتاب کی اشاعت میں تاخیر نہ ہو، غریب مامور نوشت وہ بھی ۱۵ سال پہلے کا جو سب کچھ بھول بھلا چکا، پھر صحت کا یہ حال کہ کالج کے ساتھ کوئی دوسرا کام اب قطعاً نہیں ہو پاتا، ہفتے دوسرے ہفتے اس دنیا میں دو دو ایک ایک دن کی تعطیل آتی رہی کچھ اس میں کیا، اور اب اکتوبر کا پہلا ہفتہ تعطیل کامل گیا، اس میں جو کچھ جس طرح بن پڑا پورا کر کے بارگاہِ سلیمانی میں پیش ہے، حسب الامر زیادہ تر ہیوم کے نفس فلسفہ کی محل تشریح و تفہیم کی کوشش کی گئی ہے، تنقید بہت کم تعارض کیا گیا ہے، صرف غلط نتائج سے بچانے اور صحیح نتائج تک پہنچانے کی حد تک،

البتہ سوانح اور تصانیف کے متعلق حکم کی بجا آوری بس فقط حکم کا بوجھ اٹارنے ہی کی حد ہو سکی، بالکل بادلِ ناخواستہ ہیوم کی زندگی نہ کچھ دلچسپ ہے، نہ پرواقتات ہوتی بھی تو اب اپنی ہیئت

اس کی حریف نہ تھی، تصانیف کا ذکر بھی ایسا ہے، سب سے زیادہ تفصیل کے ساتھ اس کی کتابت اصول اخلاق کے ذکر کی ضرورت تھی جس کا تعلق فلسفہ سے سب سے زیادہ ہے، اور جو گویا فہم انسانی کا دوسرا حصہ ہے، لیکن چونکہ خود اس کا ترجمہ بھی فہم انسانی کے ساتھ ہی ہو چکا تھا، اس لیے اس کی اشاعت کیساتھ انشاء اللہ اس پر ایک جداگانہ "تعارف" یا مقدمہ مناسب ہوگا، طباعت کی غلطیاں الحمد للہ کہ نسبتاً کم ہیں، پھر بھی بقدر ایک غلطنامہ کے نکل آئی ہیں

۱۳۵۶ھ
(یکم شعبان مطابق ۱ اکتوبر ۱۹۳۷ء)



مختصر حالاً

جس طرح ہیوم کے خیالات بڑی حد تک برکھلے کے خیالات کا نتیجہ ہیں، اسی طرح ہیوم کے حالات کو بھی بعضوں نے برکھلے کے حالات سے ملانا چاہا کہ دونوں صرف نام کے انگریز تھے جس طرح برکھلے کے مقاصد و اغراض، اور اس کی امیدیں پروٹسٹنٹ آئرلینڈ کے ساتھ وابستہ تھیں، اسی طرح ہیوم کی زندگی اور سیرت اٹھارہویں صدی کے ایک اسکات لینڈ کے فرزند کی تھی، دونوں کی طبیعت، سیرت اور ذہنی قابلیت میں بہت نمایاں ہم رنگی تھی، دونوں دنیا و سادگی میں مشہور اور شان و شوکت سے نفور تھے، دونوں نے فلسفہ کی سب سے زیادہ اثر انداز کتاب بحیث سال کی عمر سے پہلے لکھی، اور دونوں نے آخر زندگی میں فلسفہ کو چھوڑ کر دوسرے مشاغل اختیار کر لئے۔

لیکن دونوں کی زندگی کی یہ ظاہری و اتفاقی ہم رنگی، اس سے کچھ ہی زیادہ معلوم ہوتی ہے کہ دونوں آدمی تھے، ورنہ دراصل آسمان زمین کا فرق ہے، ایک بڑا فرق تو یہ ہے کہ ہیوم کی زندگی زیادہ تر اپنے لئے تھی، انتہایہ کہ جس کو قدرت نے پیدا ہی شریک زندگی کیا تھا، اس تک کو اپنی زندگی میں شریک نہ ہونے دیا، اس عمل سے کمین بڑھ کر قابلِ داد فلسفہ عمل ہے کہ ”بی بی؟ وہ کوئی زندگی کے ناگزیر مطلوبات میں سے نہیں ہے، کتابین؟ وہ ان میں سے ایک

ہین، جو میرے پاس اس سے زیادہ ہین، جتنی کہ استعمال کر سکتا ہوں۔

ل برخلاف اس کے برکے کی زندگی اپنے سے بہت زیادہ دوسروں کے لئے تھی، اہل عیو کے لئے، غریبوں کے لئے، جامتوں کے لئے، قوم کے لئے، وطن کے لئے، دین کے لئے، ایک اسی بات کو لو کہ دونوں نے آخر میں فلسفہ کو خیر باد کہہ کر دوسرے مشاغل اختیار کر لئے تھے، بیوم کے یہ دوسرے مشاغل کیا تھے، ایک کتب خانہ میں نوکری مل گئی تھی، جہاں تاریخ نگہستان لکھی، کچھ روپیہ جمع کر کے مکان بنایا، جو ادب کی شایستہ اور علمی صحبتوں کا مرکز تھا، جن میں یہ اپنی خوش مزاجی، خوش اخلاقی، علم دوستی، رواداری وغیرہ کی بدولت سب کی نگاہوں میں عزیز تھا، موت کا مقابلہ بھی عمر بھر کی خوش مزاجی ہی کے ساتھ کیا، اور یہ موت پوری طرح سامنے آکر بھی اس کو اپنے باپ دادا کے عقیدہ سے ذرا قریب نہ لاسکی، نہ حیات ابدی کی امید کا ایک زبان سے نکلا۔

اب اس کا مقابلہ برکے کی آخری زندگی کے مشاغل سے کرو کہ مسلسل بیماری اور گوشہ نشینی کے باوجود نہ صرف علمی و ادبی مشاغل جاری تھے، بلکہ ان سے بڑھ کر مرتے دم تک دینی اخلاقی معاشی ہر قسم کی اصلاحی و عملی خدمات کا سلسلہ قائم رہا، اور کیسی عملی خدمات! سودیشی کی ترقی و پرو کے لئے روٹی کی کاشت جاری ہے، موت بنانے کا کارخانہ کھولا گیا ہے، قحط پڑتا ہے، تو ہر دو شنبہ کو مین پاؤنڈ نقد تقسیم ہوتے ہین، لنگر الگ جاری، لوگوں کو مزدوری سے لگانے کیلئے دیہی کاشتکاری شروع کر دیتا ہے، ایک خط میں لکھا ہے کہ اس انتہائی پر آشوب زمانے میں ہم روز و رات سے

لے از دواج نہیں عدم ازدواج کے اس لطیف فلسفہ کے لئے ناظرین ہمارے فضل پر و فیسّر ڈاکٹر ولی الدین صاحب کے شکر گزار ہوں، بیوم کی شادی کا ذکر کہیں مل نہیں رہا تھا، پر و فیسّر موصوف سے پوچھا کہ کیا آپ کے بیوم نے شادی نہیں کی تھی؟ اس کے جواب میں یہ مقولہ نقل کر کے عنایت فرمایا، لے ڈیونگ ص ۱۷۵،

زندہ آدمی کھیتی باڑی کے کسی نہ کسی کام میں چھٹاے رکھتے ہیں۔ تربیتِ اولاد کی ذمہ داری کا یہ تمام تھا کہ کبھی مزدور معین کے ہاتھوں میں اولاد کو نہیں چھوڑا، بی بی کی شہادت ہے کہ ضعیف و رد عمل مرشد تھے لیکن اس فرض کو خود ہی انجام دیتے تھے۔

مشرق و مغرب کی یہی دوسری زندگی کے دوسرے شعبوں میں بھی نظر آتی ہے، ہیوم اگر پچھلے دین ہے تو برکھے پختہ دیندار اور عابد شب بیدار، ہیوم اڈبر ایو نیورٹی میں پروفیسری کی کوشش کرتا کرتا، اور ناکام رہتا ہے، تو برکھے کے استغنا کا یہ عالم ہے کہ اپنی ذاتِ خاص کے لئے زندگی بھر کسی کامنت کش نہ ہوا، آرج بشپ جیسے حلیل القدر منصب کے لئے احباب کے شدید اصرار کا صرف یہ جواب تھا کہ میں نہ تو آرج بشپ کی عزت کا بھوکا ہوں نہ دولت کا طالب، حکمو لندن کا ہر دوکاندار حاصل کر سکتا ہے۔

عرض ان دونوں زندگیوں کو اگر سرسری طور سے بھی پڑھو، تو برکھے کی جس قدر بلند عزائم، حوصلوں اور واقعات سے پُر نظر آتی ہے، ہیوم کی اسی قدر خالی، تصنیف و مایف، فکر و مطالعہ کے حصہ کو اگر خیال دیا جائے، تو ہیوم کی نفسِ زندگی میں پھر کوئی غیر معمولی بات نہیں رہ جاتی، اڈبر مین ایک زمیندار کے گھر اسکالہ میں پیدا ہوا، مینین بچپن اور طالبِ علمی کی زندگی قلم جوئی، تعلیم کے بعد بعض خانگی حالات کی بنا پر فرانس جانا ہوا، وہیں اپنے فلسفہ کی سب سے پہلی اور سب سے عظیم شان کتاب "فطرتِ انسانی" شائع کی لیکن نہ صرف یہ کہ لوگوں نے اس کتاب

لے کر شائع کر دیا، مضافاً ۵۵، ۵۵، ۵۵ برکھے جواہر بالا، لکھ پورا انگریزی نام یہ ہے، *A Treatise of Human Nature* تین کتابوں کے نام سے اس کے تین حصے ہیں کتاب اول فویر (Understanding) دوم جذبات (Passion) اور سوم اخلاق (Morals) پر۔ اتم ہڈانے اس کے بھی ایک بڑے حصہ کو ترجمہ کر لیا تھا لیکن ہندوستانی زبان میں اختصار و دیگر سبب بیان دونوں کے مضاف سے پہلے ہی پیش کرنے کے لئے "قلمِ انسانی" ہی زیادہ موزوں معلوم ہوئی، اپنی بہت تو اب قاصر ہے، کوئی صاحبِ پاہن تو "فطرتِ انسانی" کا ترجمہ تکمیل کے لئے حاضر کیا جاسکتا ہے۔

کی عظمت کے ثبوت اس کا استقبال نہیں کیا، بلکہ خود ہیوم نے اس کی انتہائی کس پرسی کا ماتم ان الفاظ میں کیا کہ ”مطبع سے مردہ بچے کی طرح باہر آئی“ دراصل یہی کتاب اس کے فلسفہ کا اہم کارنامہ ہے جس کے سوا اگر یہ ایک حرف بھی نہ لکھتا، تو تنہا اس کی فلسفیانہ عظمت اور مجتہد فکر کا ضامن تھا، اس کے بعد فلسفہ اور فلسفیانہ چیزوں پر جو کچھ لکھا زیادہ تر اسی کے مضامین میں مباحث کا الٹ پھیر اور حذف و اضافہ ہے،

علمی عزت و شہرت کے ایک طالب کو خصوصاً ایسے کارنامہ کی کس پرسی اور ناقدری ظاہر ہے کہ کسی کچھ گراں گزری ہوگی، اسی کے بعد قلم کا رخ سیاسیات اور سیاسی معاشیات وغیرہ ایسے مباحث و مسائل کی طرف پھیر دیا، جن کی بازار میں فوری قیمت اٹھ سکتی ہو، ^{۱۸۷۱ء} میں مختلف مقالات و مضامین کی پہلی جلد شائع کی، جو اتنی مقبول ہوئی کہ دوسرے ہی سال دوسرا ڈیشن اور دوسری جلد شائع ہو گئی، یہ مختلف متنوع نظری و علمی مباحث، جن کا تعلق براہ راست فلسفیانہ مسائل سے نہیں، وہ بھی اپنے مصنف کی فلسفیانہ گہرائی اور دقیقہ رسی کے پورے شاہد ہیں،

سلسلہ میں سفارتِ فرانس کا سکریٹری مقرر ہوا جس کے بعد پھر کچھ یکسوئی حاصل کر کے دو سال کے اندر ”فہم انسانی“ شائع کی، جو فطرتِ انسانی کے اہم مباحث کو زیادہ مقبول صورت میں پیش کرنے کی اسی طرح کوشش تھی جس طرح برکلی نے علم انسانی کے مباحث کو مقبول بنانے کے لئے مکالمات کا لباس اختیار کیا تھا، اس میں فطرتِ انسانی کا حذف تو بہت سادہ کر دیا گیا ہے، لیکن دو خاص بحثوں کا اضافہ بھی ہے، جبر و قدر اور معجزات،

۱۔ پورا نام تحقیق متعلق فہم انسانی ہے۔ *An Inquiry Concerning The Human Understanding.*

سہ ماہ کے بعد اؤتبر واپس آگیا، اور بارہ سال کا بہتر حصہ وطن ہی میں بسر ہوا، یہ زمانہ سب سے زیادہ علمی مشاغل کا رہا، اسی میں تحقیق متعلق اصول اخلاق (جو فطرت انسانی کی کتاب سمجھی) کو از سر نو لکھا، اور جس کو وہ خود اپنی سب سے بہتر تصنیف خیال کرتا ہے، مکالمات دین فطرت کے نام سے بھی اسی زمانہ میں ایک رسالہ لکھا، جس کی اشاعت مصلحت زندگی میں نہیں ہوئی، اس کے بنائے ہوئے ”دین فطرت“ میں اور تو جو کچھ ہو گا ظاہر ہے لیکن نہ جانے کس غیر اختیاری (بلکہ بقول مکملہ اپنے نظریہ علیت کے سر اسر خلافت) جنبش قلم سے یہ الفاظ بھی ایک جگہ ٹپاک پڑے ہیں کہ معقول پسند آدمی جب ان مضامین پر بحث کرتے ہیں تو خدا کے نفس وجود کی نسبت کبھی سوال نہیں ہوتا، بلکہ صرف اس کی حقیقت کی نسبت، کیونکہ نفس وجود ناقابل انکار اور بدیہی ہے۔ اسی دوران میں اؤتبر ایونیورسٹی میں فلسفہ اخلاق کی پروفیسری خالی ہوئی جس کے حصول میں باوجود احباب کی غیر معمولی سعی و اعانت کے ناکامی ہوئی، اس کا بڑا سبب اسکی لازمی اور بے دینی کی شہرت تھی، اگر دوسرے ہی سال (سہ ماہ) ایڈوکیٹ لائبریری میں جگہ مل گئی تھی فائدہ اٹھا کر تاریخ انگلستان لکھنے کا خیال پیدا ہوا اور آٹھ دس سال کی محنت و مطالعہ کا نتیجہ پانچ جلدوں میں ظاہر ہوا، جس کی بدولت بالآخر وہ علمی شہرت نصیب ہو کر رہی، جو اس کے حوصلہ کا ہمیشہ سے سب سے بڑا مطلوب تھی۔

سہ ماہ میں دفتر خارجہ کا انڈسکریٹری ہو گیا جس کے سلسلہ میں دو سال لندن میں رہا، میں اؤتبر واپس آکر پھر کمین نہیں گیا، اور سہ ماہ میں قریباً سال بھر کی بیوادی کے بعد اپنے عقیدہ کے مطابق ہمیشہ کے لئے ”قطعاً نابود ہو گیا“

۱۷ Dialogues Concerning Natural Religion ۱۸
 ۱۹ English Men of Letters ۲۰
 ۲۱ مرتبہ جان مارے، ۲۲ ڈیوڈ ہاگ، ۲۳

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

فلسفہ کا حاصل

”انسان کی کمزوری اور کوتاہی کا تماشہ“ (ہیوم)

اگر یہ سوال کیا جائے کہ انسان نے اپنی جسمی اور ذہنی حاجتوں اور مطالبوں کے تحت خفنی علوم اور فنون پیدا کئے، ان میں سب سے زیادہ ناکام اپنے مقصد میں کون رہا تو اس کا سب سے زیادہ صحیح جواب ایک ہی ہوگا کہ فلسفہ، خصوصاً فلسفہ مابعد الطبیعیات، طبیعیات، علوم طبیعیہ کی دنیا میں تجربہ کی راہ سے اشیاء کے نئے نئے افعال و آثار اور ان کے باہمی تعلقات کا علم اتنا آگے بڑھ گیا ہے اور بڑھتا جاتا ہے کہ کل جو تھے، اُن کو آج کی دنیا کا اور آج جو ہیں ان کو کل کی دنیا کا پہچانا ناممکن ہوگا۔

لیکن تجربات کے آگے یا طبیعیات کے مابعد ہمارا جہل جہان کل تھا، وہیں آج ہے ہمارا جہان آج ہے وہیں کل ہوگا جن چیزوں کے افعال اور آثار کے علم نے ہماری دنیا کے زمین و آسمان بدل ڈالے ان ہی کی ابتدا اور انتہا، حقیقت اور اصلیت کا سوال اگر کیجئے تو سچا جواب

صرف لاجوابی ہے۔

فلو اہر عالم کی نسبت ہم بہت کچھ جانتے اور جان سکتے ہیں لیکن حقائقِ عالم کی نسبت کچھ جانتے کا دعویٰ کرین تو نہراہل مرکب ہوگا، اور بقول سقراط ہم اتنا بھی نہیں جانتے کہ نہیں جانتے۔ اس زندگی کو ہم چاہے جتنا سنواریں اور بنائیں لیکن اس کے آگے اور پیچھے کی اگر کچھ فکر ہو تو اولاً آخر میں کنہ کتاب افتاد است نہ پیچھے کا کچھ نشان ملا نہ آگے کی کچھ خبر دے سکے ہیں اسوائے اسکے کہ بس بیج کے اوراق الٹ پٹ کر لال بھجڑوں کی طرح ہرن کے پانون میں پکی کا پاٹ باندھتے رہتے، غرض اپنے یا کائنات کے آغاز و انجام حقیقت و ماہیت، غرض و غایت کے بارے میں یہ یاں طرح کے جتنے سوالات یا ان کی تفصیلات ہوں، خالص عقل و استدلال نے ان کے بارے میں کبھی اذعان و اطمینان نہیں بخشا، بلکہ فلسفہ سے انسانیت کی یہ پیاس اپنے خلق میں صرف کانٹوں کا اصفافہ کرتی رہی۔ اور جہاں انسانی عقل و فہم نے تجربہ کی راہ سے ذرا ہلکے اس خارزار میں اپنے دامن کو ابھایا تو خود فلسفہ کی ساری تاریخ گواہ ہے، کہ طفلانہ ہمت نے دوسری پاؤں قدم ڈالے تھے کہ شک اور ریب، جہل اور لاعلمی کے کانٹوں نے ہر طرف سے دامن پکڑنا شروع کیا، ایک نکلنا نہیں اور دوش نے پکڑا، جال کے اندر جتنا پھر کو وہ اتنا ہی کھال کے اندر گھستا جاتا ہو۔ انسانیت کی بنیاد ہی ہمیشہ اس وادی میں وحی و ایمان کی رہنمائی کو قبول کر کے چلتی رہی۔ عقل کو اگر دخل بھی دیا تو زیادہ تر قبول ہی کے لئے، البتہ مغرب جہاں سے آفتاب نکلتا نہیں بلکہ جہاں ڈوبتا ہے، وہاں کی نئی پرانی دنیا دونوں کو وحی و ایمان سے کچھ قدرہ بگڑ رہا ہے تو اس کے فلسفہ کی نئی پرانی دونوں تاریخوں کی جو کم و بیش ڈھائی ہزار سال کی وسعت میں بھینٹیں، ورق گردانی کیا تو جتنا آگے بڑھو جتنا آگے اتنا ہی دانش کی جگہ نادانی، اور علم کی جگہ لاعلمی سے دوچار ہوتے جاؤ گے،

قدیم فلسفہ کا یونان میں تالیس ملطی (متوفی ۳۸۵ ق م) سے آغاز کیا جاتا ہے، اور ابھی اس کو مرے پچاس سال نہیں ہوئے اور پہلے چند فلاسفہ کے ناموں سے گزر دے کہ ہرقلیس (۴۹۰ ق م)، ہی سے علم یقین کی جگہ شک و ریب کا سلسلہ شروع ہو جاتا ہے، انسان کے پاس کوئی یقینی علم نہیں، ان خدا کے پاس ہے اور مدعی جاہل انسان خدا سے اسی طرح سیکتا ہے جس طرح بچہ بڑوں سے، حد یہ کہ مادہ پرستوں کے ابو الہا بار و میتراس (متولد ۳۸۵ ق م) تک نے نہ جانے کس معنی میں کہہ دیا کہ کوئی بات سچ نہیں، اور اگر ہے تو ہم کو معلوم نہیں یہ پھر سوفسطائے (۴۷۰ ق م) تو علی الاعلان اپنے فلسفہ کی بنیاد ہی جہل اور لاٹھی قرار دے لیتے ہیں۔ حق اور باطل، خیر اور شر ہر چیز کا پیمانہ صرف انسان ہے، اور اس پیمانہ کا حال معلوم ہے کہ ملک ملک قوم، قوم کا کیا فائدہ فرد کا الگ ہوتا ہے، بلکہ ہر فرد کا گونا گونا حالات اور اثرات کے تحت بچپن سے لیکر بڑھاپے تک بدلتا رہتا ہے۔ گورجیاس نے سرے سے چیزوں کے موجود ہونے ہی کا انکار کر دیا اور کہا کہ اگر موجود بھی ہوں تو معلوم نہیں ہو سکتا، اور معلوم ہوں تو دوسروں کو معلوم نہیں کرانی جا سکتا، سقراط جو سوفسطائیہ کی تعلیم کے اخلاقی نتائج کا سخت دشمن اور منکر ہے، وہ تک اپنا کمال دانش یہ جانتا ہے کہ نہیں جانتا۔

سقراط کے نامور شاگرد فلاطون کا اصلی فلسفہ اگرچہ مثالیت یا تصویریت قرار دیا جاتا ہے لیکن اس کے مکالمات کا مطالعہ کرنے والے سمجھ سکتے ہیں کہ اس نے اپنے استاد کی شاگردی کا حق زیادہ استاد کی ساتھ ادا کیا۔ خود سقراط اور دوسروں کا نام لے لے کر ان مکالمات میں ہر طرح کی باہم متعارض اور متناقض باتیں جمع کر دی گئی ہیں، کہ سوچ کر پڑھنے والے کو کچھ نہ ملے علم میں حیرت کے سوا اور بعضوں کا یہ قیاس بالکل قرین قیاس ہے کہ وہ

در اصل خود ہی متحیر تھا کہی علم یقین تک نہیں پہنچا تھا، بلکہ اسی لئے مکالمہ کا طریق اختیار کیا۔ البتہ اس نے اپنے استاد کی شاگردی کا حق خود استاد ہی کو اپنے تیرون کا نشانہ بنا کر ادا کیا مگر اصل یہ ہے کہ ارسطو فلسفی سے زیادہ حکیم (سائنٹسٹ) تھا، اس لئے مابعد الطبیعیات میں اس کے یہ تیر خا ہی نہیں گئے، بلکہ اسی کے زمانہ میں تاریخ فلسفہ کے سب سے مشہور ارتیا بی پر ہونے اور تباہیت اور شک کو اپنی اس انتہا پہ پہنچا دیا کہ ہم یہ بھی نہیں جانتے کہ نہیں جانتے؟ اس کے بعد سچ یہ ہے کہ یونان میں فلسفہ مابعد الطبیعیات کا خاتمہ ہو گیا، اور کسی نے بالکل ٹھیک لکھا ہے کہ ”یونان کا فلسفہ طفلانہ تجش سے شروع ہوا اور سپرانہ تذبذب پر ختم یہ شک و تذبذب صرف جوابات کے متعلق نہ تھا بلکہ فلسفہ جس قسم کے سوالات کرتا ہے، اس سے ان کے امکان جواب کے متعلق“ مابعد الطبیعیات سے اس مایوسی کے بعد فلسفہ نے یا تو اخلاقیات کی راہ اختیار کی یا پھر اسکند

میں نوافلاطونیت تک پہنچ کر مذہب کے زیر اثر وحی والہام کے دامن میں پناہ پکڑ لی۔
 ”ہم کو حصول صداقت سے مایوس ہو جانا چاہئے، بجز اس صورت کے کہ ہم یہ مان لیں کہ اسکا علم اہرست خود اسی ذات کی طرف سے عطا ہوتا ہے، جو اس کا ابدی سر خمیہ ہے یعنی خود خدا کی طرف سے اور یہی وہ آخری حل تھا جو نوافلاطونیں نے اختیار کیا، اور جس کو ارتیا بیت نے ناگزیر کر دیا تھا، علمی تفکر کی راہ سے حصول یقین کی مایوسی ہی اس پر مجبور کر سکتی تھی کہ صداقت کو وحی کے اندر پانے کی کوشش کی جائے جو فکر سے بالاتر ہے۔“

اس طرح قدیم فلسفہ کا تو خیر خاتمہ ہی ”سپرانہ شک“ پر ہوا لیکن جدید نے ختم ہی شک کے پیٹ سے لیا، اور ڈیٹیکارٹ ہر ہر شے کو قابل شک قرار دے کر صرف ”میں ہوں“ کے ایک لہ شوگر کی تاریخ فلسفہ ص ۱۳۵، ۲۷ جانت کی تاریخ مسائل فلسفہ ص ۱۱۴

نقطہ یقین پر ٹھہر سکا، اور گو کہ یہ شک "نا قابل شک" کی تلاش کے لئے تھا، لیکن ہوا یہ کہ شک ہی کی راہوں کو اس نے اور کھول دیا، یہاں تک کہ اس میں ہوں کے رہے سے آخری نقطہ یقین کو بھی گم کر کے رہا، یا کم از کم اتنا موہوم کر دیا کہ یہ بھی مفہوم نہ ہو سکے کہ میں کیا ہوں؟ اور سچ یہ ہے کہ اس کے بعد جدید فلسفہ کی تاریخ زیادہ تر نام بدل بدل لکھ کر کھلے یا چھپے اقراء جمل کی تاریخ بن کر رہ گئی، لاک کے ہاں یہ اقرا حسیّت کے نقاب میں ہے اور برکت کے ہاں ادعاے تصویریت کے، مگر اتنی باریک اور شفاف کہ روپوشی سے زیادہ رونمائی کی زینت ہی آخر برکت کے بعد ہی ڈیوڈ ہیوم نے اس رونما نقاب کو بھی تار تار کر دیا، اور نہ صرف جمل اور تیاریت کا کھل کر اقرار کیا، بلکہ اپنی کوارتیابی ہی کھانا پسند کیا، آگے اسی کے خیالات کی کچھ تفصیل و ترجمانی ہو۔ جس منطق سے برکت نے مادہ کے جوہری یا قائم بالذات وجود پر وار کیا تھا، اسی کو بعینہ ہیوم نے نفس یا روح کے مستقل وجود پر الٹ دیا، جس طرح رنگ و بو، شکل و امتداد وغیرہ محسوس صفات اور ادراکات سے ماورا مادہ کا کوئی وجود نہیں ثابت کیا جاسکتا، اسی نفس اور روح کا بھی شعور کے مختلف احوال کے علاوہ کوئی مصداق اور محل نہ معلوم ہے اور نہ ثابت کیا جاسکتا ہے۔

"جس کو میں اپنی ذات کہتا ہوں، جب اس کے اندر داخل ہو کر دیکھتا ہوں تو ہمیشہ سری"

گرمی، روشنی، تاریکی، محبت، نفرت، لذت، اطمینان کسی نہ کسی خاص ادراک ہی پر پاؤں پڑتا ہے۔
 بغیر کسی خاص ادراک کے اپنی ذات کو کبھی نہیں پکڑ سکتا، نہ اس ادراک کے سوا کسی اور

شے کا مشاہدہ ہو سکتا ہے جس وقت میرے یہ ادراکات غائب ہو جاتے ہیں، اس

وقت اپنی ذات (دیانفس) م کا بھی کوئی ادراک نہیں رہتا، اور بجا طور سے کہا جاسکتا

ہے کہ یہ نہیں موجود ہے، اور اگر موت سے میرے تمام ادراکات اسی طرح غائب ہو جائیں

ہوں کہ فنا ہے جسم کے بعد نہ میں خیال کر سکتا ہوں، نہ احساس، نہ دیکھ سکتا ہوں، نہ محبت کر سکتا ہوں، نہ نفرت، تو پھر میں قطعاً نیست ہو جاتا ہوں اور سمجھ میں نہیں آتا کہ اس کے بعد میرے قطعاً نابود ہو جانے میں کیا کسر بچائے گی؟

احاصل مادہ کی طرح نفس، روح، ذات یا انا کا قتل بالذات وجود بھی محض ہمارے تخیل کا ایک افسانہ ہے۔

اب اس سے پہلے کی ساری تاریخ فلسفہ پڑھ جاؤ تو پاؤ گے کہ انسان نے حقیقت چوٹی کی راہ میں جو کچھ تھوڑا بہت اپنے نزدیک پایا تھا، وہ بھی مادہ اور روح کی وحدیت یا ثنویت کہ ان میں سے کوئی ایک یا دونوں ہستی کا وہ راز نہیں جس کی جستجو میں ہم ہزاروں سال سو گروا ہیں، ان دو میں بھی ڈیگارت کے ہمہ گیر بے پناہ شک نے جس ایک کو یقین کی آخری چٹا سمجھا تھا، ہیوم نے اس کو بھی مودوم و متزلزل کر دیا۔

ظاہر ہے کہ اس کے بعد عقل کے پاس شک اور بے یقینی، حرامان اور مایوسی کے سوا کیا رہ جاسکتا ہے، کہ باطن یا حقیقت کی یافت سے ہمیشہ کے لئے ناامید اور دست بردار ہو کر صرف ظاہر یا مظاہر تک عقل و علم کی رسائی کو محدود کر کے حقائق طلب فلسفہ کی ناکامی اور سبکی کا اعلان کر دیا جائے۔ یہی تشکیک اور ارتبابیت کی وہ جدید صورت ہے، جس کو لاادریت یا مظاہریت (فما نلزم)، ایجابیت (پازٹیوازم) اور تنابجیت (پراگمٹزم) وغیرہ خدا جانے کن کن ناموں سے پکارا یا چھپایا جاتا ہے، اور جس کو ہیوم نے ”ہلکی ارتبابیت“ سے موسوم کیا ہے۔

”ایک اور قسم کی ارتبابیت کی جو نوع انسان کے لئے مفید اور پرہیزی تشکیک کا لازمی نتیجہ ہو سکتی ہے، یہ ہے کہ ہم اپنی بحث و تحقیق کو ایسی چیزوں تک محدود رکھیں، جو انسانی

لے ہیومن نیچر (فطرت انسانی) حصہ چہارم، ۵ Reality ۵ Appearance

فہم کی محدود صلاحیت کے مناسب ہوں، بیشک انسان کا خیال دور دراز اور غیر معمولی چیزوں
میں بلند پروازی سے قدرۂ خوش ہوتا ہے... لیکن سلامت فہم کا تقاضا یہی ہے کہ اس طرح
کی بلند پروازیوں سے تحریرہ معمولی زندگی اور روزمرہ کے تجربات کے اندر مقید رہے...
جب ہم ہزاروں تجربات کے بعد تجربہ کرنے اور آگ کے جلنے تک پر یقین کرنے کی کوئی تیشی
بخش وجہ نہیں بنا سکتے تو کائنات کی اصلیت اور فطرت کے ازل اور ابد کے بارے میں کسی
فیصلہ سے ہم کیسے مطمئن ہو سکتے ہیں؟

اس ہلکی ارتیا بیت کے لئے ہیوم نے فلسفہ کا جو نظام کھڑا کیا ہے اس کی بنیاد لاک اور برکلے
کا وہی اصل اصول ہے کہ ہم اپنے تجربات اور ادراکات سے آگے قدم نہیں اٹھا سکتے،

ذہن، نفس یا روح کیا ہے؟ جس طرح جسم یا مادہ کے متعلق فلسفہ کی تجربات نے یہ خیال
پیدا کر دیا کہ وہ اپنے محسوس افعال اور آثار سے ماورائے ایک قائم بالذات حقیقت ہی اسی طرح
غالباً فلسفہ ہی کے زیر اثر اور بظاہر مذاہب کی ہم نوائی سے یہ خیال بھی پھیلا کہ ہمارے ذہنی یا
شعوری افعال اور احوال بھی اپنی علاوہ ایک جوہری ذات کے ساتھ قائم اور وابستہ ہیں جبکہ نام نفس یا روح
جس طرح برکلے کے نزدیک محسوس صفات اور افعال کے علاوہ کسی اور حسی حقیقت یا

مادہ کا تصور فلسفیوں کی محض ایک تجربہ تھی، جس کا عام سلیم الفہم آدمی قطعاً کوئی علم اور یقین نہیں
رکھتے، اسی طرح سماعت و بصارت، محبت و نفرت، لذت و اطمینان، فکر و استدلال، حافظہ و
ارادہ وغیرہ کے مختلف ادراکات، جذبات اور خیالات سے اگر قطع نظر کر لی جائے تو ہیوم کے
نزدیک ان کے ماوراء مجرد روح یا نفس کا بھی ہم کو قطعاً کوئی تصور نہیں حاصل، نہ اس لفظ کا کوئی

لے ہیوم از کھیلے (خلاصہ) ص ۶۸،

جداگانه مصداق ہم بنا سکتے ہیں۔ لہذا جہان تک ہمارے تجربات کی رسائی کا تعلق ہو۔
 ”جس چیز کو ہم نفس کہتے ہیں، وہ ان مختلف ادراکات کے ایک ڈھیر یا مجموعہ کے سوا کچھ نہیں
 جن کو خاص خاص علاقے باہم متحد کر دیتے ہیں، اور جن کی نسبت غلطی سے یہ فرض کر لیا جاتا
 ہے کہ وہ کوئی کامل بساطت یا وحدت رکھتے ہیں۔“

انسانی نفس کا ٹھیک تصور اس یہ ہے کہ اس کو ایسے مختلف ادراکات کا یا وحدت
 کا ایک نظام سمجھا جائے، جن کو علت اور معلول کے علاقہ نے باہم بانڈ بٹھا رکھا ہے، اور جو
 میں ایک دوسرے کو پیدا اور فنا مٹا ترا اور متغیر کرتے رہتے ہیں۔“

ڈیکارٹ نے ہمارے تمام ذہنی یا شعوری احوال کا نام انکار یا خیالات رکھا تھا، لاک اور
 برکلی کی اصطلاح میں ان کا نام تصورات تھے، تھا ہیوم کے نزدیک لفظ تصور کا یہ استعمال درست
 لہذا وہ ان کو ادراکات سے موسوم کرتا ہے،

محض لاعلمی یا سبلی دلائل سے ہیوم کا یہ نتیجہ نکالنا کہ نفس مختلف ادراکات کے ایک ڈھیر کے
 علاوہ کچھ نہیں، پہلے کے بقول ”خالی دعویٰ اور زبردستی ہے“ البتہ زیادہ سے زیادہ اس نتیجہ کی
 حمایت میں جو کچھ کہا جاسکتا ہو وہ یہ کہ ہم نفس کے متعلق اس سے زیادہ کچھ نہیں جانتے کہ یہ ادراکات کا ایک سلسلہ ہے،

—•••••—

سان ادراکات کی ہیوم نے دو خاص قسمیں قرار دی ہیں (۱) ارتسامات اور (۲) تصورات،
 رنگ، روشنی، آواز، مزہ، لذت و اطمینان، محبت و نفرت، اور ارادہ و قوت وغیرہ کے وہ زیادہ

۱۔ ہیومن نیچر (فطرت انسانی) ۲۔ ایضاً ۳۔ Thoughts
 ۴۔ Ideas ۵۔ وہ تصورات کی اصطلاح کو صرف خیالات یعنی ذہن کے استقامتی اعمال تک محدود
 رکھتا ہے، ۶۔ Perception کے مجموعہ مضامین (پہلے) جلد ۶ ص ۷۵، ۷۔
 Impressions

واضح بھی اور زوردار دراکات جن کو ہم براہ راست حتیٰ یا شعوری تجربات سے حاصل کرتے ہیں، ان نام ارتسامات ہیں، اس کے بعد حافظ یا تفکر اور استدلال کی صورت میں ان ارتسامات کی جن تصویروں کا اعادہ ہوتا ہے، اور جو اپنی اصل کے مقابلہ میں نسبتاً ناصاف بنی اور کمزور ہوتی ہیں وہ تصورات ہیں، یہ تصورات جس طرح ارتسامات کی نقل اور تصویر ہو سکتے ہیں، اسی طرح دیگر سابقہ تصورات کی بھی زیادہ مدہم یا ضعیف و خفی نقل اور اعادہ ہو سکتے ہیں، ارتسامات اور تصورات میں وضاحت اور قوت کی اس کمی زیادتی کے سوا اور کوئی فرق نہیں ہوتا۔

ہیوم کا دعویٰ بہت عجیب و غریب بلکہ نہایت سطحی اور مضحکہ خیز معلوم ہوتا ہے کہ کسی چیز کے واقعی دیکھنے، سننے، یا کسی واقعی لذت و اطمینان اور پھر بعد کو اس کے یاد یا خیال کرنے میں محض شدت اور خفت یا قوت اور ضعف کا فرق ہوتا ہے لیکن پہلے کا کہنا غلط نہیں کہ اس کے علاوہ کوئی اور فرق بتانا آسان بھی نہیں یہی وجہ ہے کہ بارہا ہم خفی اور کمزور ارتسامات کو تصورات اور جلی اور زوردار تصورات کو ارتسامات سمجھ بیٹھے ہیں، مثلاً کسی آواز کو اگر ہم نے بے توجہی کی وجہ سے اچھی طرح نہیں سنا، تو اکثر کہتے ہیں کہ لاجول و لا قوتہ میں تو اس کو اپنا وہم سمجھا تھا، اسی طرح اگر ہم کسی کے شدید انتظار میں بالافانہ پر بیٹھے ہیں، تو اس کے آنے سے پہلے بارہا زینہ پر صاف کسی کے چڑھنے کی آواز سنائی دیتی ہے، جس کو ہم واقعی آواز سمجھتے، اور زینہ کی طرف استقبال کے لئے دو جاتے ہیں، بعض بیماریوں میں تو ہمارے تصورات ہو ہو واقعی اشیا کی قوت اور وضاحت اختیار کر لیتے ہیں۔

”بظاہر کسی چیز کی پرواز اتنی نامحسوس نظر نہیں آتی جتنی کہ ہمارے خیالات اور فکر کی لیکن درحقیقت یہ پرواز تجربہ کے فراہم کردہ مواد کی تحلیل و ترکیب کے آگے ایک قدم نہیں جاتی، مواد سارا کا سارا حتیٰ یا ذہنی ارتسامات سے حاصل ہوتا ہے، فکر کا کام محض اس کا توڑنا جو تباہ و برباد ہو چکا ہو۔“

کسی نہ کسی ارتسام ہی سے پیدا ہو سکتا ہے۔ صحت اور واقفیت کی آخری کسوٹی صرف ارتسام ہیں۔ جب ہم کو کبھی فلسفیانہ اصطلاح کی صحت میں شک ہو تو خالی یہ دیکھ لینا چاہئے کہ اس تصور کس ارتسام سے ماخوذ ہے۔ اور جس تصور کو بالآخر کسی ارتسام تک نہ پہنچایا جاسکے اس کو رد و تمجھنا چاہئے۔ بہتہ تصورات کا ہمیشہ اپنے ارتسامات کے حامل ہونا ضروری نہیں، بلکہ فہم و فکر کے تصرف سے بسیط تصورات طرح طرح کے مرکب تصورات کی صورت اختیار کر لیتے ہیں لیکن اصل اور ابتدائی تصورات چونکہ ارتسامات ہی سے ماخوذ ہوتے ہیں اس لئے تمام تصورات کا سرچشمہ بواوسط یا بلا واسطہ بہر حال ارتسامات ہی کو ہونا چاہئے۔

حافظ کے تصورات چونکہ ہمارے ادراکات کی زیادہ براہ راست نقل اور اعادہ ہوتے ہیں، لہذا وہ زیادہ واضح اور قوی یا جاگرا اور زوردار ہوتے ہیں، بخلاف اس کے متخیلہ اپنے تصور میں رد و بدل کی آزادی سے کام لیتا ہے، یا یوں کہو کہ اصل تجربات سے باہر نکل جاتا ہے اس لئے لازماً غلطیوں میں مبتلا ہوتا اور ایسی ایسی باتیں فرض کرنے لگتا ہے جن کا نہ کوئی وجود ہوتا ہے نہ جن کو ثابت کیا جاسکتا ہے۔ فلسفی زیادہ تر اسی قسم کی اغلاط اور مفروضات کا شکار ہو جاتے ہیں۔ خلاصہ یہ کہ ہمارے ذہن اور اس کی فکر کی کائنات اور پرواز ارتسامات اور ان کے تصورات اعادات کی تحلیل و ترکیب سے آگے نہیں ان اعادات یا تصورات سازی کا کام دو قوانین انجام دیتی ہیں، (۱) حافظہ اور (۲) متخیلہ، حافظہ کا کام ارتسامات کی ہو ہو نقلی ہوتی ہے، بخلاف اس کے متخیلہ اپنے خاص قوانین کے تحت انہیں ترنیم و تغیر اور تحلیل و ترکیب کے تصرفات کرتا ہے۔

متخیلہ کے یہ قوانین یعنی وہ وسائط اور روابط جن کے ذریعہ سے ہم اپنے تصورات میں باہم ربط اور اسلاف پیدا کرتے ہیں، ہیوم کی تحقیق میں تین ہیں، (۱) کبھی تو دو چیزوں میں محض مماثلت

اور مشابہت کی بنا پر ذہن ایک سے دوسری کی طرف منتقل ہو جاتا ہے، جیسے کسی عزیز کی تصویر دیکھ کر اس عزیز کا تصور آ جانا (۲) دوسرا واسطہ جس سے مختلف تصورات کے درمیان ذہن ربط اور اختلاف پیدا کرتا ہے، زمانی یا مکانی تعلقات کی سابقہ مقارنت ہوتی ہے، مثلاً کسی موقع پر ہم دو چیزوں کو ایک ہی جگہ یا ایک دوسرے کے بعد دیکھا تھا، تو ان میں سے ایک کے تصور سے دوسری کا تصور آ جاسکتا ہے لیکن محض مماثلت اور مقارنت پر مبنی یہ اختلافات زیادہ تر سطحی ہوتے ہیں اور دو چیزوں کے مابین کوئی گہری اور حقیقی وابستگی نہیں ظاہر کرتے، (۳) تیسرا قانون علیت کا ہے، یعنی دو چیزوں کے مابین علت اور معلول ہونے کا ربط، یہ اختلاف تصورات کا بہت گہرا مضبوط اور یقینی واسطہ اور اصول ہے، کسی جلی ہوئی شے کو دیکھ کر آگ کا تصور آ جانا ناگزیر ہے اسی طرح اگر کسی کے قاتل کو ہم جانتے ہیں تو یہ مشعل ہی سے ممکن ہو گا کہ مقتول کے تصور سے قاتل یا قاتل کے تصور سے مقتول کا تصور نہ آ جائے، علت اور معلول کے تعلق میں ہم ایک کو دوسرے سے کچھ ایسا جکڑا ہوا پاتے ہیں کہ ان کا انفکاک ناممکن معلوم ہوتا ہے، اور یہ یقین رکھتے ہیں کہ دونوں میں کوئی بہت گہرا حقیقی اور اندرونی رابطہ ہے۔

اسی لئے ہجوم نے سب سے زیادہ توجہ قانون علیت ہی کی بحث اور تحقیق پر کی ہے اور یہی دراصل اس کا خاص فلسفہ اور اس کی فلسفیانہ شہرت کا مدار ہے۔

خیال یہ کیا جاتا ہے کہ ہر شے میں کچھ خاص خاص صفات اور خواص تو ہیں اور طاقیتیں پائی جاتی ہیں جن سے خاص خاص افعال اور آثار کا ظہور ہوتا رہتا ہے، اور یہ خاصیتیں یا تو ہیں چونکہ اس شے کی ذات میں داخل سمجھی جاتی ہیں، اس سے جتنک یہ شے یہ شے کے افعال و آثار کا

Contiguity & Similarity & Resemblance

اس سے منفک یا جدا ہونا تصور ہی میں نہیں آسکتا، آگ آگ ہو کر نہ جلائے یہ کیسے ہو سکتا ہے۔

اس طرح علت اور معلول کے درمیان ہم ایک وجوب اور لزوم یا ضرورت کے پائے جانے کا تصور رکھتے ہیں، یہ ضرورت یا وجوب ایک معنی میں ہیوم کو بھی سہم ہے، البتہ اس کو تسلیم کرنے کو خود علت کے اندر بالذات کسی ایسے خاصہ یا قوت کا علم ہے جس کی بنا پر معلول کا اس سے صدور واجب و ضروری اور مختلف و منفک نامکن ہو۔

اس کے نزدیک لزوم اور ضرورت کی ایک صورت تو وہ ہے جو واقعی وجود سے قطع کر کے خود بعض تصورات کے نفس علاق میں پائی جاتی ہے، مثلاً مثلث اور زاویہ قائمہ کی تعریف سے ان کا جو تصور قائم ہوتا ہے، اس سے برہانی طور پر یہ نتیجہ وجوباً اور ضرورۃً نکلتا ہے کہ مثلث تین زاویے دو قائمون کے برابر ہوں، خواہ فی الواقع کوئی مثلث اور زاویہ قائمہ اپنی تعریف مطابق سرے سے نہ پایا جائے، لیکن نفس ہمارے تصور کی حد تک ان کا یہ باہمی لزوم بہر حال تقطعی رہے گا، ہندسہ وغیرہ کے ریاضیاتی مسائل میں ہمارے علم و یقین کی نوعیت ہی ہوتی،

”جو چیزیں انسانی عقل اور تحقیق کے دائرہ میں داخل ہیں وہ قدرتی طور پر دو قسم کی ہو سکتی ہیں

(۱) علاقہ تصور یہ اور (۲) امور واقعہ پہلی قسم میں علوم ریاضی یعنی ہندسہ، الجبرا، حساب وغیرہ

مختصراً ہر وہ چیز شامل ہے جس کا یقینی ہونا بدیہی اور برہانی ہے، مثلاً یہ امر کہ زاویہ قائمہ کے

مقابل وائے ضلع کا مربع باقی دو ضلعوں کے مربع کے برابر ہوتا ہے، ان دو شکلوں کے باہمی

علاقہ کا بیان ہے، اسی طرح جب یہ کہا جاتا ہے کہ پانچ کا گنا تیس کا آدھا ہے، تو اس سے

بھی ان دو عدون کا باہمی علاقہ ظاہر ہوتا ہے، اس قسم کے جتنے احکام ہوتے ہیں، وہ ان ہی

موقوف نہیں ہوتے کہ خارجی دنیا میں کیا ہے، بلکہ محض خیال یا تصور کرتے ہی منکشف

ہو جاتے ہیں، خارج میں خواہ کبھی سرے سے کوئی دائرہ یا مثلث نہ پایا گیا ہو، پھر بھی اقلیدس

کی صداقتوں کی قطعیت اور یقین میں کوئی فرق نہیں آسکتا۔

دوسرے نقطوں میں یوں کہو کہ علاقہ تصورات میں مخالفت صورت ناقابل تصور ہوتی
اور اس کا فرض کرنا محال ہوتا ہے، بخلاف واقعات فطرت کے جس سے علوم طبیعیہ میں بحث
ہوتی ہے، اور جن کو سیم "امور واقعہ" سے تعبیر کرتا ہے، ان کے علم اور یقین کی یہ نوعیت
نہیں ہوتی۔

”ہر امر واقعی کی مخالفت صورت یا ضد کا امکان ہمیشہ اور ہر حال میں قائم رہتا ہے،
کیونکہ اس سے کوئی تناقض لازم نہیں آسکتا اور کسی واقعہ کی مخالفت صورت کا آدمی کسی
آسانی اور صفائی سے تصور کر سکتا ہے جس طرح کہ خود اس واقعہ کا، مثلاً یہ امر کہ کل سورج
نہ نکلے گا، نہ تو ناقابل تصور ہے، اور نہ اس سے زیادہ مستلزم تناقض کہ نکلے گا، لہذا اس کے
بطلان پر کوئی برہان قائم کرنے کی کوشش کامیاب نہیں ہو سکتی، کیونکہ اگر کل سورج کا نہ
برہان باطل ہوتا تو لازماً اس کو مستلزم تناقض ہونا چاہئے تھا، اور ذہن اس کا سرے سے
صاف طور پر تصور ہی نہیں کر سکتا تھا۔“

لیکن اصل یہ ہے کہ نہ تو علاقہ تصوریہ اور امور واقعہ کی تقسیم و تفریق ہی درست معلوم ہوتی
ہے، اور نہ یہ کہنا صحیح ہے کہ علاقہ تصورات کا علم اور یقین یا ان کا وجوب و لزوم اس کے تابع
نہیں ہوتا کہ واقعی اور خارجی دنیا میں کیا ہے، بلکہ محض ان کے تصور یا خیال کرنے ہی سے
منکشف ہو جاتا ہے، پروفیسر کیلے نے بالکل سچ لکھا ہے کہ ”فرض کرو وہ چیزیں جن کو بس اور
کے ارتسامات کہا جاتا ہے، دنیا میں کین نہ پائی جاتیں، تو سرے سے خط مستقیم ہی کا ہم کو کیا تصور
ہو سکتا تھا، چہ جائیکہ مثلث اور اس کے اضلاع کے باہمی علاقہ کا کوئی تصور ہو سکتا؟...“

لے فہم انسانی باب ص ۴۴، لے ایضاً ص ۲۷،

اگر انسان مستقیم اور منحنی کے فرق کو دیکھ یا چھو کر محسوس نہ کر سکتا تو اس کے معنی اس سے زیادہ نہ ہوتے جتنے اندھے کے لئے سرخ اور نیلے میں فرق کے ہونگے، پھر حجب خود ہیوم کے نزدیک تصورات کے مقابلہ میں ارتسامات کی حقیقت اس سے زیادہ نہیں کہ وہ ہمارے ذہن کے جس نسبتہ زیادہ واضح اور قوی تجربات کا نام ہوتے ہیں، تو اس دعویٰ کا کہ امور واقعہ کی صداقت اپنی زبردست نہیں ہوتی، جتنی کہ علاقائی تصویر یہ کی بجائے یہ ہے جو اب دیا جاسکتا ہے کہ خود امور واقعہ کی ایک بڑی تعداد علاقائی تصورات کے سوا کچھ ہوتی ہی نہیں، اگر میں کہتا ہوں کہ میری سرخ نیلے سے مختلف ہے، تو یہ تصورات ہی کے ایک علاقہ کا حکم ہے، لیکن ساتھ ہی ایک امر واقعی بھی ہے، اور اس کی مخالف صورت ناقابل تصور ہے۔

جب شعور اور تجربات شعور کے سوا ہماری دنیا کچھ نہیں، تو خواہ ارتسامات ہوں خواہ تصورات ایک تجربہ یا ادراک کا دوسرے سے فرق اور تعلق نفس شعور کی حد تک تو بہر نوع وہی رہیگا، جو شعور میں آتا ہے، اور اس کے خلاف کا ہم کسی طرح تصور نہ کر سکیں گے، مثلاً وہ وجودی یا ضروری صداقت جس کو قانونِ عنایت کہا جاتا ہے کہ "الف الف ہے" اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ وہ ادراک جس کو الف کہا جاتا ہے اس کو ہمیشہ الف ہی کہا جائے گا، علیٰ ہذا اس صداقت کے کہ دو مستقیم خط کسی جگہ کو گھیر نہیں سکتے، معنی یہ ہوتے ہیں کہ نہ ہم کو ایسا ہونا یاد ہے اور نہ آئندہ ایسا ہونے کی توقع قائم کر سکتے ہیں، میرے ذہن میں اس وقت اس وجودی صداقت کا خیال جو ہے جس کا انکار کرنا خود انکارِ شعور کو مستلزم ہوگا، اسی طرح سرخ اور نیلے میں فرق اور اختلاف کا جو خیال یا شعور میرے ذہن میں پایا جاتا ہے، اس کا انکار کرنا نفس اس شعور ہی کا انکار ہو جائیگا بقول ڈی کارٹ ہم ہر شے سے انکار کر سکتے ہیں، مگر نفس اپنے کسی خیال یا شعور سے کہ میں فلاں

بات کا خیال کر رہا ہوں، یا مجھ کو اس کا شعور ہو رہا ہے، انکار کی کیا صورت ہو۔

امور واقعہ اور علاقائی تصویر یہ کی تقسیم اور تفریق بجائے خود صحیح ہو یا غلط، لیکن ہیوم کی بحث تخیل (علت اور معلول) کا تعلق بہر حال صرف اس سے ہے کہ جن چیزوں میں ہم علت اور معلول کا رابطہ اور علاقہ سمجھتے ہیں، ان میں نہ علت میں کوئی ایسی شے پاتے ہیں جس کی بنا پر جو کر سکیں کہ اس سے وجوہاً اور ضرورۃً فلان معلول کو ظاہر ہونا چاہیے، اور نہ معلول میں کوئی ایسی شے پاتے ہیں کہ اس کو لازماً فلان علت کا نتیجہ ہونا چاہیے۔

تم کسی کے سامنے خواہ وہ کتنا ہی ذہین اور طباع شخص ہو، ایک بالکل ہی نئی چیز دکھو پھر دیکھو کہ وہ اس کے نفس صفات پر غور و خوض میں لاکھ سہارے، اور اپنی ساری وقت نظر صرف کر ڈالے لیکن غابی ان صفات سے اس چیز کے اندر نہ کسی علت کا پتہ چلا سکے گا نہ معلول کا، فرض کرو کہ کوئی شخص پہلے پیل پانی دیکھے تو کیا وہ محض اس کی رقیق اور شفاف ہونے کی صفاتوں سے یہ نتیجہ نکال لیگا کہ اس میں ڈوبنے سے لازماً دم گھٹ جانا چاہیے، یا آگ کی غائی روشنی اور حرارت سے یہ افذ کر سکے گا کہ یہ جلا کر خاک کر دے گی، مقناطیس کو دیکھ کر صرف عقل و قیاس سے یہ کون بتا سکتا ہے کہ اس میں کشش کی طاقت ہوگی، یا رولٹی کی صرف محسوس صفات سے یہ کون حکم لگا سکتا ہے کہ آدمی کی غذا تو ہو سکتی ہے لیکن شیر کی نہیں۔

نی اگر پانی کے بجائے پتھر پر چلنے سے ہم کو یہ تجربہ ہوتا کہ اس میں آدمی ڈوب جاتا ہے اور پانی پر اس طرح دوڑتے ہوئے چلنے کا تجربہ ہوتا جس طرح آج زمین یا پتھر ہوتا ہے، تو کیا ہم یہ نہ کہتے اور نہ سمجھتے کہ پانی یا رقیق شے کے برخلاف پتھر یا سخت مٹی کا خاصہ غرق کر دینا ہے، یا اگر شیر گھاس کھاتا اور کبری گوشت تو کیا ہم کسی عقلی اور حسی شہادت کے زور سے یہ دعویٰ کر سکتے تھے کہ نہیں

شیر کی غذا گوشت اور بکری کی گھاس ہونی چاہئے، یا مٹھائیس کے بجائے سنگ مرمرین اگر
 ہم شش پاتے تو کیا کسی طرح بھی کہہ سکتے تھے کہ نین سنگ مرمرین ہرگز شش نہ ہونی چاہیے مٹھائیس ہی میں ہونی چاہیے

”معلوم ہوا کہ مختلف واقعات میں باہم لزوم اور ضرورت کا تصور کسی ایک واقعہ اور

مثال کے اٹنے پلٹنے سے کسی طرح نہیں چل ہو سکتا، بلکہ ایک ہی قسم کی بہت سی ایسی

مثالیں سامنے آنے سے پیدا ہوتا ہے، جن میں ایک واقعہ دوسرے کے ساتھ برابر ملتی رہا

ہو، لیکن ان مثالوں کی کثرت سے کوئی ایسی نئی اور مختلف بات نہیں مل جاتی جو ایک

مثال میں نہ ملتی ہو، بجز اس کے کہ کیا ان جزئیات کے بار بار اعادہ اور تکرار سے عاودہ

ذہن ایک واقعہ کے طور سے دوسرے کا جو معمول اس کے ساتھ رہا ہے متوقع ہو جاتا ہے

اور یقین کر لیتا ہے کہ اس کے بعد وہ بھی وجود میں آئے گا، اندازہ کی ارتباط جو ہم خود اپنے

ذہن میں محسوس کرتے ہیں، یعنی تخیل کا برہائے عادت ایک واقعہ سے دوسرے کی

طرف منتقل ہو جانا، وہ احساس یا ارتسام ہے جس سے ہم قوت و لزوم یا رابطہ ضروری

کا تصور حاصل کرتے ہیں، پس اس سے زیادہ اور کچھ نہیں ہوتا، ہر پہلو سے اچھی طرح اس

پہٹ کر دیکھ لو، اس انتقالِ ذہن کے علاوہ لزوم اور قوت کے تصور کے لئے تم کو کوئی

اور اصل یا ماضی نہیں مل سکتا۔۔۔۔۔ پہلی دفعہ جب آدمی نے دیکھی ہوگا کہ دھکے یا

دفع سے حرکت پیدا ہوئی، مثلاً پیرڈ کے دو گیندوں کے ٹکرانے سے تو یہ حکم وہ ہرگز نہ لگا

ہوگا، کہ ان میں سے ایک واقعہ دوسرے کے ساتھ لزوم اور وجوہاً وابستہ ہے، بلکہ فقط

اتنا کہہ سکتا ہوگا، کہ اس کے ساتھ احاطہ رکھتا ہے، لیکن جب وہ اس طرح کی متعدد مثالیں

یا واقعات دیکھتا ہے، تو پھر دونوں کی باہمی وابستگی کا فتویٰ صادر کر دیتا ہے، کیا فرق ہوگا

جس نے وابستگی کا یہ نیا تصور پیدا کر دیا؟ اس کے سوا کچھ نہیں کہ اب وہ اپنے متخیلہ میں

ان واقعات کو باہم وابستہ محسوس کرنے لگا ہے، اور ایک کے ظاہر ہونے پر دوسرے کی پیشین گوئی کر سکتا ہے، لہذا جب ہم کہتے ہیں کہ ایک شے دوسری سے وابستہ ہے تو مراد صرف یہ ہوتی ہے کہ ہمارے ذہن یا تخیل میں انھوں نے ایسی وابستگی حاصل کر لی ہو کہ ہم ایک سے دوسرے کا وجود مستنبط کرتے ہیں۔

”علت کی صحیح تعریف و تحدید ناممکن ہے، یکساں واقعات ہمیشہ دوسرے یکساں ہی واقعات کے ساتھ ملحق ملتے ہیں، یہ ایک تجربہ ہے جس کے مطابق علت کی تعریف یہ ہو سکتی ہے کہ وہ ایک ایسی چیز کا نام ہے جس کے بعد دوسری چیز ظاہر ہوتی ہے، اور تمام چیزیں جو پہلی سے منسلک ہیں ان کے بعد ہمیشہ ایسی ہی چیزیں وجود میں آتی ہیں، جو دوسری سے منسلک ہوتی ہیں، بالفاظ دیگر یون کہو کہ اگر پہلی چیز نہ پائی جائے تو دوسری کبھی نہ پائی جائے گی اسی طرح ایک دوسرا تجربہ یہ ہے کہ علت کے سامنے آنے سے عادت کی بنا پر ذہن ہمیشہ تصور معلول کی طرف دوڑ جاتا ہے، جس کے مطابق علت کی ہم ایک اور تعریف یہ کر سکتے ہیں کہ وہ نام ہے ایک چیز کے بعد دوسری کے اس طرح ظاہر ہونے کا کہ پہلے کے طور سے ہمیشہ دوسری کا خیال آجائے، گو یہ دونوں تعریفیں ایسے حالات سے ماخوذ ہیں جو نفس علت سے خارج ہیں، تاہم ہمارے پاس اس کا کوئی چارہ کار نہیں ہے ہم علت کی کوئی ایسی حد نام بیان کر سکتے ہیں جس سے اس کے اندر کسی ایسی شے کا مداخلہ نہ ہو، جو اس میں اور معلول میں موجب ربط ہوتی ہو، اس ربط کا ہم کو قطعاً کوئی تصور نہیں حاصل، بلکہ جب ہم اس کو جاننا چاہتے ہیں تو صاف طور پر یہ بھی نہیں جانتے کہ کیا جاننا چاہتے ہیں، مثلاً ہم کہتے ہیں کہ فلان تار کی لرزش فلان آواز کی علت ہے،

لیکن اس سے کیا مراد ہوتی ہے؟ یا تو یہ کہ اس لرزش کے بعد یہ آواز ظاہر ہوتی ہے، اور اس طرح کی تمام لرزٹوں کے بعد ہمیشہ اسی طرح کی آوازیں ظاہر ہوتی رہی ہیں، یا پھر یہ کہ اس لرزش کے بعد یہ آواز ظاہر ہوتی ہے، اور ایک کے ظہور کے ساتھ ہی ذہن فوراً دوسری کے احساس کا متوقع ہو جاتا ہے، اور اس کا تصور پیدا کر لیتا ہے، قوت اور معلول پر بحث کی بس یہی دورا بین بین جن کے علاوہ ہم کچھ نہیں جانتے۔

جس طرح نفس اشیاء یا محسوسات کے اندر ہم کو کسی علیت، قوت خاصیت یا باہم کسی ربط و اشکی کا مطلق کوئی سراغ نہیں ملتا، اسی طرح خود اپنے افعال ذہن یا احوال شعور پر غور و فکر کرنے سے بھی اس کا کوئی نشان ہم نہیں پاتے، بلاشبہ جب ہم ہاتھ اٹھانے کا ارادہ کرتے ہیں، تو وہ اٹھ جاتا ہے، ہاتھ ہی کیا جب ہم چلنے کا ارادہ کرتے ہیں تو ارادہ کے محض اسی ایک ذہنی فعل یا شعور سے ہمارا پانچ چھ فٹ کا سارا جسم حرکت میں آ جاتا اور چلنے لگتا ہے، ہم نے لکھنے کا ارادہ کیا نہیں کہ انگلیاں حرکت میں آ کر قلم کو چلائے لگیں، یہ ہر وقت کا ایک پیش پا افتادہ تجربہ ہے، لیکن ایسا کیونکر ہوتا ہے؟ ارادہ کی خالی ایک نفسیاتی خبیث میں کیا ایسا جا دو ہے کہ دو گز کا جسم دوڑنے لگتا ہے؟ اس راز کو کون کھول سکتا ہے!

”کہا جا سکتا ہے کہ ہم کو ایک باطنی قوت کا ہر آن شعور ہوتا رہتا ہے کیونکہ ہم محسوس کرتے ہیں محض اپنے ارادہ سے اپنے اعضاے جسم کو حرکت دے سکتے ہیں یا اپنے ذہنی قوی سے کام لے سکتے ہیں، ارادہ کا عمل ہمارے اعضا میں حرکت یا ذہن میں نیا تصور پیدا کر دیتا ہے، ارادہ کے اس اثر کو ہم خود اپنے شعور سے جانتے ہیں، لہذا ہمیں سے ہم قوت یا ازجی کا تصور حاصل کرتے ہیں۔“

لے نم انسان فی مہ، ص ۱۵۱

” بیشک ہم کو ہر لمحہ اس کا شعور ہوتا رہتا ہے کہ ہمارے جسم کی حرکت ہمارے ارادہ کے بیچ ہے لیکن وہ ذریعہ جس سے یہ اثر پیدا ہوتا ہے وہ انرجی جس کی بدولت ارادہ سے ایسا عجیب و غریب فعل صادر ہوتا ہے، اس کے شعور و احساس سے ہم اس قدر دور ہیں کہ انتہائی گوشہ تحقیق پر بھی ہمیشہ ہمارے علم کی گرفت سے باہر ہی رہے گی۔“

” کوئی اصول بھی اتنا پراسرار نہیں جتنا کہ روح کا جسم کے ساتھ اتحاد جس کی بنا پر مانا جاتا ہے کہ کوئی نامعلوم جوہر روحانی جو ہر مادی پر اس طرح موثر ہے کہ لطیف سے لطیف خیال سے کثیف مادہ پر عمل کرتا ہے، اگر ہم کو یہ قدرت حاصل ہوتی کہ ہمارے اندر کسی مخفی خواہش یا ارادہ سے پہاڑ چلنے لگتے، یا ستیاریوں کی گردش ہمارے قابو میں آجاتی تو وہ بھی اس سے زیادہ غیر معمولی یا فوق الفہم بات نہ ہوتی، جتنا کہ روح کا جسم پر عمل ہے۔“

ایک طرف تو ارادہ کی پراسراری کا یہ عالم ہے کہ اگر اس سے پہاڑ چلنے لگیں یا ستیاریں رک جائیں تو یہ بھی کوئی تعجب کی بات نہ ہوگی، دوسری طرف اس کی بے بسی یہ ہے کہ خود اپنے جسم کے تمام اعضاء پر بھی مساوی قدرت نہیں حاصل، نہ ہم اس اختلاف کا سبب بجز تجربہ کے کچھ اور بتا سکتے ہیں، کہ ارادہ زبان اور انگلیوں کی حرکت پر تو قابو رکھتا ہے، لیکن قلب اور جگر کی حرکت پر اس کا کوئی بس نہیں، حالانکہ اگر خود اس قوت کا ہم کو کوئی علم یا شعور ہوتا جو زبان اور انگلیوں کو متحرک کر سکتی ہے، مگر قلب اور جگر پر اختیار نہیں رکھتی، تو یہ سوال ہرگز نہ پیدا ہوتا، کیونکہ اس صورت میں ہم تجربہ سے قطع نظر کر کے بتا سکتے کہ ارادہ کی حکومت اعضاء جسم پر ایک خاص دائرہ کے اندر ہی کیوں محدود ہے؟

یہ طویل اقتباسات ہیوم کے نظریہ علت و معلول کی قریباً ساری تفصیلات اور تمام

اجزاء انکا تجزیہ جن کو مختصر حسب ذیل نتائج میں پیش کیا جاسکتا ہے۔

(۱) نفس انشائیہ (اگر ان کا وجود ہو بھی) نہ کسی قسم کی علیت ہو، نہ قوت، نہ خاصیت نہ فعل نہ اثر یا کم از کم ہم کو ان کے ہونے کا قطعاً کوئی علم نہ ہے نہ ہو سکتا ہے۔

(۲) اسی طرح احوال شعور یا ارادہ کے اندر بھی ہم کو کسی قوت، علیت یا انرجی کا قطعاً علم و درک نہیں۔

(۳) باقی جس چیز کو ہم علیت یا قوت کہتے اور سمجھتے ہیں، اس کی حقیقت اس سے زیادہ سبب گذشتہ تجربات میں ایک خاص قسم کا واقعہ دوسرے خاص قسم کے واقعہ کے بعد ہمیشہ علی الاتصال ظاہر ہوتا رہا ہے جس سے محض بر بنائے عادت آئندہ بھی ذہن اسی کا متوقع ہو جاتا ہے اور ایک کے ظہور سے دوسرے کے ظہور کی پیشین گوئی کر سکتا ہے۔

(۴) علت اور معلول میں باہم جو وجوب و لزوم ہم محسوس کرتے ہیں، اس کا تصور تاثراتی ذہنی حادث کے ارتسام سے مانگو ہے، دوسرے نقطوں میں یوں کہو کہ علیت اور قوت یا وہ وجوب اور ضرورت جو علت و معلول کے مابین ہم پاتے ہیں، وہ نہ خود اشیا کے اندر کوئی واقعہ ہوتا ہے، نہ احوال شعور یا ارادہ کے اندر، بلکہ صرف ہمارے ذہن اور تخیل کے ایک خالص عادی ربط و اتلاف کا نام ہے۔

(۵) لازماً جس چیز کو قانون فطرت کہا جاتا ہے، وہ خود اشیا کی فطرت کا کوئی قانون نہیں بلکہ کلیتہً ہمارے ذہن کی فطرت کا ایک قانون ہے۔

(۶) اور اس لئے خود اشیا میں بالذات نہ ہم کسی بات کو خلاف فطرت کہہ سکتے ہیں اور نہ اس کے وقوع کو بالذات محال اور ناممکن قرار دے سکتے ہیں۔

(۷) لیکن ان سب سے اہم، اصلی اور تکنیکی نتیجہ جو نکلتا ہے، وہ ارتبیاتیت یعنی فلسفہ کی ناکامی اور نرسائی کا ہے جس کو خود ہیوم ہی کی زبان سے سننا چاہئے۔

”کوئی شے ایسے نتائج سے زیادہ اربابیت یا تشکیک کی موبد نہیں ہو سکتی جس سے انسانی عقل اور صلاحیت کی کمزوری اور نارسائی کا اندازہ ہوتا ہو۔“

”زیر بحث مسئلہ سے بڑھ کر ہماری عقل اور فہم کی حیرت انگیز کمزوری کی اور کوئی مثال پیش کیجا سکتی ہے؟ کیونکہ اشیاء کے باہمی علاقہ میں اگر کسی علاقہ کا کما حقہ جاننا ہمارے لئے اہم ہے، تو وہ یقیناً علت اور معلول کا علاقہ ہے، واقعات اور موجودات سے متعلق ہمارے سارے استدلالات اسی علاقہ پر موقوف ہوتے ہیں، صرف یہی ایک ذریعہ ہے، جس کی بدولت ہم ان چیزوں پر کوئی یقینی حکم لگا سکتے ہیں، جو حافظہ یا حواس سے دور ہیں، تمام علوم کی اصلی غرض وغایت فقط یہی ہے کہ علل و اسباب کو جان کر انہ کے واقعات کو قابو اور انضباط میں لایا جاسکے، اسی لئے ہماری ساری فکر و کاوش ہمہ وقت اسی علاقہ پر مصروف رہتی ہے، بالانہہ اس کی نسبت ہمارے تصورات اتنے ناقص ہیں کہ بجز حید خارجی اور سطحی باتیں بیان کر دینے کے علت کی صحیح تعریف ناممکن ہے۔“

چلئے انسانی علم اور یقین کا یہ سہارا بھی ختم ہوا۔

—•••••—

نہ ہم رنگ و روشنی، آواز و مزہ، سردی و گرمی، نرمی و سختی، شکل و صورت، وزن و امتداد وغیرہ جیسا اور اکات کی محض شعوری حیثیت کے آگے کچھ جانتے اور بتا سکتے ہیں کہ ان کا محل و منشأ کوئی خارجی یا مادی جو ہر ہے، نہ خواہ اپنے ذہنی یا شعوری احوال، فکر و ارادہ، محبت و نفرت، رنج و راحت وغیرہ مختلف کیفیات شعور کا نقش شعور کے علاوہ کوئی غیر مادی یا روحانی محل و منشأ معلوم کر سکیں۔ بس دے کے صرف شعوری اور اکات و کیفیات گویا ایک متعلق صورت میں رہ جاتی ہیں جو نہ زمین میں ہیں نہ آسمان میں یعنی نہ ان کے مادہ میں پائے جانے کا علم نہ روح میں ہونے کا یقین

ایک آخری سہارا یہ رہتا تھا کہ ان معلق احساسات اور تصورات میں باہم ایک حقیقی ربط اور تعلق بہر حال پایا جاتا ہے جس کا نام علت اور معلول کا لزومی و ضروری تعلق تھا۔ مگر یہ لزوم بھی تا مگر ہمارے متخیلہ یا وہمہ کی خلاقیت کا ایک کرشمہ نکلا جس کے سوا نہ علت کے اندر کچھ حقیقت معلوم ہے نہ معلول کے اندر نہ اشیاء خارج میں (اگر ہوں) کہیں اس لزوم اور وجوب کا نشان ملتا ہے نہ افحالِ باطن میں۔

ہیوم کی اس ارتیابیت کو کائنات صرف ماورائے تجربہ چیزوں تک نارسائی سمجھا لیکن دراصل ہیوم جس نتیجہ پر پہنچا یا ہم کو پہنچاتا ہے، اس کی رو سے عقل تجربہ کی دنیا میں بھی معزول ہو جاتی ہے، اور اُس کے نزدیک تجربات کی دنیا میں بھی عقل کی نہیں ایک غیر عقلی عادت کی حکومت درحقیقت ہیوم کی یہ ارتیابیت خود تجربیت ہی کی تکمیل اور اس کا لازمی نتیجہ ہے جو اس کے فراہم کردہ منتشر ادراکات میں قطعاً کوئی جوڑ اور ربط نہیں پیدا کر سکتی، نہ ان پر آئندہ ادراکات اور تصورات کے آگے ایک قدم اٹھا سکتی ہو، گویا نشے بذاتِ خود اور صداقت کا خیال ہی سرے سے پا در ہوا ہو جاتا ہے۔

کائناتِ خارجی کا وجود و جو نوع انسان کا ابتدائی اور عالمگیر مسئلہ ہے، یہ تو فلسفہ کے نہایت بلکے چھینٹے سے بہ جاتا ہے، اب رہے بڑے تصورات ان کے مابین بھی جب عقل کسی حقیقی ربط اور علاقہ کی سرخ رسانی سے عاجز ٹھہری تو سارا فلسفہ ہی فنا ہو جاتا ہے۔

ظاہر ہے کہ جب وہ ایک ہی ذریعہ جس کی بدولت ہم جو اس سے آگے کوئی قدم اٹھا سکتے تھے، ایسا ناکارہ بلکہ بے معنی ہے کہ اس کے کوئی معنی تک ٹھیک نہیں سمجھے سمجھائے جاسکتے تو پھر یہ فلسفہ اور مابعد الطبیعیات کی ناکامی کیا صاف اس کی موت کا اعلان ہے، اس لئے کہ فلسفہ خصوصاً فلسفہ مابعد الطبیعیات نے تو اپنا سب سے بڑا کارنامہ یہی بتایا تھا کہ وہ ہم کو احساسات اور

اور اکات سے مابعد اور مادہ اور بلکہ دراز اور راکی سیر کرنا چاہتا ہے، وہ صرف علتوں ہی کی نہیں بلکہ
 تمام علتوں کی علت اور سب غیبوں کے غیب کی خبر لگاتا ہے، وہ علت اور معلول، زمان اور
 مکان، مادہ اور روح کے بھید و ن کو کھولتا ہے، خلاصہ یہ کہ ہستی کے سارے راز کو بے نقاب
 کر دینا اس کا اصلی کام تھا، مگر معلوم ہوا کہ ہم پیاس کی بدحواسی بن سراب کی طرف دوڑے جا رہے
 تھے، اور ہزاروں سال کی کوششیں محض ایک عبث کاری تھی، ورنہ ہم کبھی اس قابل ہو ہی نہیں
 کہ علتِ اعلیٰ کی کوئی تشفی بخش توجیہ یا عقدہ کشائی کر سکیں، کیونکہ انتہائی اصول اور مبادی
 کا دروازہ انسانی علم اور تحقیق کے لئے قطعاً بند ہے، کشفِ ثقلِ التصاقِ اجزا اور حرکتِ دفع
 وغیرہ بس یہی کائناتِ فطرت کے وہ آخری اصول و عل کے جاسکتے ہیں، اجماع پہنچ کر ہمارے
 علم اور انکشاف کی رسائی ختم ہو جاتی ہے، مکمل سے مکمل فلسفہ طبعی بھی صرف یہ کرتا ہے کہ ہمارے
 جہل کو ذرا اور دور کر دیتا ہے، جس طرح مکمل سے مکمل فلسفہ مابعد الطبیعیات اور اخلاقیات
 کا صرف یہ کام ہوتا ہے کہ ہمارے اس جہل کے وسیع حصوں کی پردہ درمی کر دیتا ہے، مطلب یہ
 فلسفہ اسرار کائنات کی نہیں صرف ہمارے جہل کی پردہ درمی کرتا ہے، اسکا اصل اگر کچھ تھا یا ہو سکتا ہے تو انسان
 کی کمزوری اور کورہمی کا مٹاؤ دیکھنا دکھانا جس سے بھانگو کی کوشش کے باوجود بار بار دوچار ہونا پڑتا ہے،
 ”جب ہم اس تک کا کوئی تشفی بخش جواب نہیں دے سکتے کہ ہزاروں بار کے تجربہ کے
 بعد ہم کیوں یقین کرنے لگتے ہیں کہ اگر تھو کو اوپر بھینکا جائے تو وہ لوٹ کر نیچے گر پڑے گا اور
 آگ جلا دے گی، تو کیا کائنات کے آغاز اور انجام اور فطرت کی ابتدا کے متعلق ہم کبھی قطعی
 اور تشفی بخش نظریات قائم کر سکتے ہیں؟“

”چراغ کے نیچے اندھیرا“ اس مثل کا نہایت حسرتناک تجربہ خود انسان کے اندر بہت زیادہ

ہوتا رہتا ہے کہ وہ اپنی عقل اور علم کی روشنی سے جو کچھ اور جہان تک دوسروں کو دکھا دیتا ہے،
 بارہا خود نہیں دیکھتا، کیسی بولجی ہے، کہ "انسانی فہم" جس کتاب کی تحقیق کا خاتمہ صرف انسانی
 نامہ ہی پر ہوتا ہے، اسی میں خدا اور آخرت بھر و قدر جیسے کائنات کے آغاز اور انجام سے متعلق
 ماورائی مباحث پر مستقل ابواب موجود ہیں جن میں کھلے چھپے کہیں اپنے اور کہیں دوسروں کے
 پردے میں نظریات قائم کرنے کی کوشش کی گئی ہے، اور تو اور جس کتاب میں انجاء معجزات
 کے سب سے بڑے سہارے قانون فطرت اور قانون علت یا خود اشیا کے اندر کسی قوت
 و خاصیت کی موجودگی کے یقین کو ہمیشہ کے لئے دفن کیا گیا ہے، اسی کے پورے ایک باب
 میں معجزات کا نہایت شد و مد سے انکار ہے۔

پھر اس کتاب کے علاوہ نفس مذہب پر جس کی نوعیت ہی تا ستر بعد الطبیعیاتی اور ماورائی ہے
 اور جس کا سارا تعلق ہی کائنات کے آغاز اور انجام سے ہے، اس پر مذہب کی طبعی تاریخ کے نام
 سے ایک الگ رسالہ یا مقالہ لکھا گیا ہے جس میں فطرت شناسی اور تاریخ دانی کی یہ داد دی گئی
 ہے کہ مذہب کی اصلی و فطری صورت شرک اور بت پرستی ہے، توحید اور خدا پرستی بعد کی پیدا
 ہے، باقی غمنا تو ایسے مذہبی مباحث پر خدا جانے کتنی جگہ اظہار رائے ملیگا جس میں اس ساری
 مدغم و معتدل اور تیاریت کی تردید ہوتی جاتی ہے، کہ ہم اپنی تحقیقات کے دائرہ کو فقط
 ان ہی مباحث تک محدود رکھیں جو انسان کی تنگ اور محدود سمجھ کے مناسبت
 اس تنگ اور محدود سمجھ میں کم از کم ایک بار اگر کوئی بات آئی تھی، تو وہ یہ کہ سارا
 کا خاتمہ فطرت اپنے اندر سے ایک صاحب عقل خالق کی شہادت دے رہا ہے، اور کوئی

اس بولجی کا اگر پورا تمنا دیکھنا ہو تو سیرۃ النبی جلد سوم مطبوعہ دارالصفین کا مقدمہ دیکھنا چاہئے، ۷

معتقد متقی سنجیدہ غور و فکر کے بعد ایک لمحہ بھی سچے دین و مذہب کے ابتدائی اصول کے نشین سے ہٹنے کو روک نہیں سکتا، یا پھر اس معقول اور معتدل ارتیاسیت کا صحیح نتیجہ یہ ہو سکتا تھا جس پر مذہب کا صحیفہ ختم ہوتا ہے کہ ”جہاں تک تجربہ اس طرح کے مسائل کی تائید کرتا ہے، وہاں تک تو یہ استدلال پر مبنی ہوتے ہیں لیکن ان کی اصلی و محکم بنیاد وحی و ایمان پر ہے۔“

مگر کمین یہ اعلان بھی ہے کہ ”مذہب کی باتیں بیماروں کے خواب کے سوا کچھ نہیں ہیں“ چنانچہ بالاکے ساتھ ملا کر پڑھنے کے بعد شاید ”سنجیدہ غور و فکر“ اور ”وحی و ایمان“ دونوں سے غور و فکر کا اعلان کہا جاسکتا ہو ورنہ کوئی بتلاؤ کہ تم بتلائیں کیا بات یہ ہے کہ جب ایک طرف ارتیاس کے بھنور میں پھنسکر انسان کی عقل بالکل جواب دہ ہو اور دوسری طرف وحی و ایمان کا سہارا بھی نہ ہو تو دل اور دماغ کے اس دہرے بیمار کو مذہب کی باتیں بیماروں کے خواب کے سوا نظر ہی کیا آسکتی ہیں، جو بیمار اپنے کو بیمار نہ جانتا ہو وہ ضرور تندرستوں کو بیمار جانے لگا۔

آخر میں اصل نتیجہ پر پھر ایک نگاہ ڈال لو، جدید فلسفہ پہلے ہی قدم پر جس ”سوج“ میں پڑ گیا کہ ”میں سوچتا ہوں، اس لئے میں ہوں“ اس کے بعد عقل اور فلسفہ منطقی اور استدلال کی قیادت سے یہ بالکل باہر ہو گیا کہ وہ پھر اس سوچ سے ایک قدم بھی باہر نکال سکے، لاک نے بہت زور لگایا کہ کم از کم ”صفات“ اولیہ کو باہر لاسکے، مگر تم نے دیکھا کہ خود لاک ہی کی دلیل سے برکھنے ان کو پھر ”صفات“ ثانیہ کی طرح اندر ہی پہنچا دیا، اور آگے چل کر ساری تاریخ فلسفہ بس ایک سڑک پر کار ہو کر رہ گئی، کہ ہر قدم، ہر پھر کر اسی سوچ کے دائرہ میں پڑتا رہا۔

لے دیکھو ماڈرن تحریکیں ۱۹۲۷ء کے مصنف Edger A Singer پروفیسر فلسفہ کیمبرج کے

ان تناقضات کا حل منسلح معلوم ہوتا ہے تاریخ فلسفہ از دیر ۱۹۲۸ء،

برکت کی ہے یا مصلحت نے اسی دوزخ کے اندر بند کر کے مادہ کا نام لیے تک کی گنجائش
 نہ چھوڑی، اور ہیوم نے بعینہ اسی منطبق سے جو دوسرا نتیجہ نکل سکتا تھا، انحال دیا کہ اگر مادہ نہیں تو
 روح بھی نہیں، پس کے بعد یہ کیا گیا، وہی خالی سوچ یا مجرد احساسات و خیالات جو نہ کسی باہر
 کے، نہ ہی جوہر کے اثر پر وہ ہیں، اور نہ کسی اندر کے روحانی جوہر میں قائم، گویا یوں ہی آپ ہی آپ
 نظر آتے ہیں سوچیں، ہوں گے تو ہیں، یعنی غائب اور نہ سوچ ہی سوچ فلسفہ کے ہاتھ میں رہ گیا۔
 نیز اس سوچ کے مختلف احساسات، خیالات اور ارادات وغیرہ میں باہم جو ایک ربط
 اور وابستگی نظر آتی تھی جس کو علت و معلول کہا جاتا تھا یعنی ایک کا دوسرے پر لازماً موقوف اور اسکا
 محتاج ہونا ہیوم کا سب سے بڑا کارنامہ یہی ہے کہ اس علت و معلولیت لزوم و احتیاج کے قصہ
 کو بھی ایک طرح کے سوچ (یعنی ذہنی مادہ) ہی میں تبدیل کر دیا۔

اس طرح ڈیجاڑٹ سے صرف ہیوم تک ہی آتے آتے فلسفیانہ علم و یقین کے پاس نہ
 رہا نہ روح، نہ جسم، نہ نفس، نہ بین نہ توانا نہ غیری نہ علت نہ معلول نہ قوت نہ خاصیت، نہ لزوم نہ
 وجوب نہ اندر نہ باہر والے دے کہ صرف شعور یا احوال شعور، خیالات اور محض خیالات جو نہ کسی
 کے ہیں اور نہ کسی شخص کے یعنی وہی "سوچ"۔

اب اس سے پردہ کرنا انسانی عقل کی کمزوری اور کمزور پن کا تاثر کیا دیکھتے کہ دیکھنے کے لئے
 جتنا زیادہ زور لگاتے ہیں اتنا ہی زیادہ اور اندھے ہوتے جاتے ہیں :

ناید اسی طرح کی عقل آزمائی کے بعد کچھ ہوشیار دیوانے "بجاتے ہیں۔

آزمودم عقل و دراندیش را

بعد از آن دیوانہ کردم خویش را

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

باب

فلسفہ کی مختلف قسمیں

فلسفہ اخلاق، یا فطرت بشری کے علم پر دو مختلف طریقوں سے بحث کی جاسکتی ہے، جنہیں سے ہر ایک بجائے خود اپنی خاص فریت پر مشتمل، اور نوع انسان کی ہدایت و اصلاح، اور مسرت و سعادت کا باعث ہو، ایک کی نظر اس پر ہے، کہ انسان کی آفرینش کی اصل غرض و غایت عمل ہے، اور اس کی زندگی کا تمام کاروبار ذوق و احساس کے ماتحت ہو، اس کی طلب اور اس کے اقتساب دونوں کا منشا اشیاء کی محسوس قدر و قیمت اور ظاہری حیثیت ہوتی ہے، چونکہ نیکی، تمام اشیاء میں، سب سے زیادہ قیمتی شے ہے، اس لئے اس گروہ کے فلاسفہ اس کی تصویر نہایت ہی دلکش آب و رنگ کیساتھ کھینچتے ہیں، شاعری اور جن بیان کا سارا زور صرف کر دیتے ہیں، جو کچھ کہنا چاہتے ہیں، نہایت صاف و سادہ طور پر اس طرح ادا کرتے ہیں کہ دل میں اتر جاتا ہو اور تخیل مزے لینے لگتا ہے، روزمرہ کی زندگی میں جو واقعات و مشاہدات سب سے زیادہ شو

ہوتے ہیں، وہ انہیں کو چُن لیتے ہیں، اخلاق کے متضاد پہلوؤں کو نہایت موزوں انداز سے ایک دوسرے کے مقابل میں رکھ کر نمایاں کرتے ہیں، اور رفعت و مسرت کے مناظر سامنے کر کے نیکی کی ترغیب دیتے ہیں اور نہایت استوار اصول اور جلی واقعات کی مشعل سے نیکی راستوں پر ہمارے قدموں کی رہنمائی کرتے ہیں، یہ فلاسفہ نیکی و بدی کا فرق کنا چاہتے، کہ بالکل محسوس کر دیتے ہیں، ہمارے احساسات کو بیدار کر کے اُن میں انضباط پیدا کرتے ہیں، اُو اس طرح وہ لامحالہ ہمارے قلوب کو سچائی کی محبت اور حقیقی عزت کا شیدائی بنا دیتے ہیں، جسکے بعد وہ سمجھتے ہیں کہ ان کا مقصد حاصل ہو گیا، اور ان کی محنت کا پورا صلہ مل گیا،

دوسرا اگر وہ فلاسفہ کا وہ ہے، جو انسان کو صاحب عمل سے زیادہ صاحب عقل مخلوق کی نظر سے دیکھتا ہے، اور تہذیب اخلاق کے بجائے تقویم فہم کی کوشش کرتا ہے، یہ لوگ فطرت بشری کو بحث و فکر کا موضوع سمجھتے ہیں، اس کی نہایت باریک بینی سے تحقیق کرتے ہیں، تاکہ وہ اصول معلوم ہوں، جو ہماری فہم کو منضبط کرتے ہیں، ہمارے احساسات کو بیدار کرتے ہیں اور کسی خاص چیز، فعل یا رویہ کو ہمارے لئے پسندیدہ یا ناپسندیدہ قرار دیتے ہیں، یہ لوگ انسانی علم کی اس کوتاہی کو ایک ننگ خیال کرتے ہیں، کہ فلسفہ راجح تک اخلاق اور تنقید و استدلال کی حقیقی بنیاد کا اس طرح تعین نہ کر سکا، کہ اختلاف و نزاع کی گنجائش نہ رہ جاتی، اور لوگ حق و باطل، نیکی و بدی اور حسن و مسیح کی تفریقات پر ان کا اصل سرچشمہ پائے بغیر ہمیشہ لاعلمی کے ساتھ گفتگو کرتے نہ چلے جاتے، اس مشکل کام میں جب یہ فلاسفہ ہاتھ ڈالتے ہیں، تو پھر کسی دشواری کو دیکھ کر پیچھے نہیں ہٹتے، بلکہ جزئی مثالوں سے کلی اصول کی طرف بڑھتے جاتے ہیں، پھر ان کلیات سے اور وسیع تر کلیات پیدا کر لیتے ہیں، اور اس وقت تک چین نہیں لیتے جب تک ان بنیادی اصول کو نہ پالیں، جہاں پہنچ کر علم کے ہر شعبہ میں انسانی تجسس کی حد بندی ہو جاتی ہے، بے شک ان فلاسفہ کے نظریات

تہا مترجم بریدی اور عوام کے لئے بالکل ناقابلِ فہم ہوتے ہیں، لیکن اُن کے مخاطب دراصل حکما و فلاسفہ ہوتے ہیں، یہ لوگ اگر کسی ایسی صداقت پر سے پردہ اٹھا دینے میں کامیاب ہو جاتے ہیں جو آئندہ نسلوں کی رہنمائی میں کام آسکے، تو وہ سمجھتے ہیں کہ اُن کی ساری کاوش ٹھکانے لگ گئی، یقینی ہے کہ عام آدمی اس دقیق فلسفہ کے مقابل میں ہمیشہ اسی اول الذکر صاف و سادہ فلسفہ کو ترجیح دینگے، اور بہت سے لوگ تو اس کو نہ صرف زیادہ پسندیدہ و قابلِ ترجیح بلکہ زیادہ کارآمد بھی قرار دینگے، کیونکہ وہ معمولی زندگی میں زیادہ ذخیل ہے، اس سے جذبات کی تشکیل و تعمیر ہوتی ہے، اور چونکہ اس کا تعلق ہولِ عمل سے ہوتا ہے اس لئے وہ قدرۃً اخلاق کی اصلاح کرتا ہے اور اپنے پیش کردہ اسوۂ کمال سے قریب تر کر دیتا ہے، بخلاف اس کے ثانی الذکر دقیق و پیچیدہ فلسفہ چونکہ نفس کے ایک ایسے مخصوص میلان پر مبنی ہوتا ہے، جو عام کاروباری زندگی میں قائم نہیں رہ سکتا، اس لئے جو نہ ہی کوئی فلسفی اپنے کمرہ کی تاریکی سے دن کی روشنی میں آتا ہے، اسکا یہ سار فلسفہ کا فور ہو جاتا ہے، اس کے ہول ہمارے اخلاق و عمل پر آسانی کے ساتھ اپنا کوئی دیرپا اثر نہیں قائم رکھ سکتے، ہمارے قلبی احساسات، اور ہمارے عواطف و جذبات کا جوش و خروش اس فلسفہ کے تمام نتائج کو پراگندہ کر کے ایک گہرے سے گہرے فلسفی کو بھی عام آدمی بنا دیتا ہے، ساتھ ہی یہ بھی مانتا پڑتا ہے کہ سب سے زیادہ پائدار اور سچی شہرت بھی آسان ہی فلسفہ کو حاصل ہوئی ہے، باقی دقیق و تجربیدی استدلال والے فلاسفہ کو اب تک جو نام و نمود حاصل ہوئی وہ محض عارضی تھی جس کی بنیاد زیادہ تر ان کے زمانہ کے لوگوں کی بیوقوفی یا جہالت تھی، لیکن زیادہ تر پسند اخلاف میں ان کی یہ نام آوری قائم نہ رہ سکی، بات یہ ہے کہ دقیق و نازک استدلالات میں بڑا سے بڑا فلسفی بھی آسانی سے غلطی کا مرتکب ہو سکتا ہے، اور ایک غلطی لازماً دوسری کا موجب ہوتی ہے، کیونکہ وہ اپنی اسی غلط منطق سے نتائج نکالتا چلا جاتا ہے، اور کسی نتیجہ کے قبول کرنے سے اس

بنائے پر نہیں باز رہتا کہ وہ عام خیال کے منافی پڑتا ہے، بخلاف اس کے جس فلسفی کا مقصد نوع انسان کے عام احساس ہی کو زیادہ خوبصورت اور زیادہ دلکش پیرایہ میں پیش کرنا ہوتا ہے، وہ اگر ایک جگہ لغزش کر کے آگے نکل جاتا ہے، تو بھی چونکہ اس کو بار بار نفس کے معمولی احساسات اور فطری جذبات ہی کو خطاب کرنا پڑتا ہے، اس لئے وہ پھر صحیح راستہ پر لوٹ آتا ہے، اور کسی خطرناک دھوکے میں نہیں پڑنے پاتا، اس سرور کی شہرت آج تک قائم ہے، لیکن ارسطو کا نام کتنا چاہئے، کہ کھل فراموش ہو چکا ہے، لابلید نے سمندر پار جا کر بھی اپنی نمود قائم رکھی، لیکن میلبرانش کی عظمت اسی قوم اور اس کے زمانہ سے آگے نہ بڑھ سکی، اسی طرح اڈلین کو پڑھ کر دنیا شاید اس وقت بھی مڑ لے گی، جبکہ لاک کا نام قطعاً محو ہو چکا ہوگا،

نہ فلسفی دنیا میں عام مقبولیت بہت ہی کم حاصل کر سکتا ہے، کیونکہ لوگ سمجھتے ہیں کہ ان کی ذات سے نہ جماعت کی مسرت میں کوئی اضافہ ہوتا ہے، نہ فوائد میں کوئی ترقی، بلکہ وہ نوع انسان سے الگ تنہا زندگی بسر کرتا ہے، اور ایسے ہول و افکار میں الجھا رہتا ہے جو عام انسانی فہم سے اسی قدر دور ہوتے ہیں، جتنا کہ وہ خود انسان سے دور رہتا ہے، دوسری طرف ایک محض جاہل آدمی اور بھی زیادہ نفرت کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے، جس قوم اور زمانہ میں علوم و فنون کی گرم بازاری ہو، اس میں اس سے بڑھ کر بد مزاتی اور بے حوصلگی کی کیا بات ہو سکتی ہے، کہ آدمی ان کے ذوق سے سراپا محروم ہو، بہترین شخص وہ خیال کیا جاتا ہے، جو فطرت و تفریط کے سچے میں ہو، جس میں علم و فن، مجالست و معاشرت کا روبرو اس کے لئے ذوق و صلاحیت موجود ہو، اس کی بات چیت سے وہ فہم و فراست ٹپکتی ہو، جو علم کا حاصل ہے، اور کاروبار میں وہ دیانت و راستبازی نظر آتی ہو جو سچے فلسفہ کا قدتی نتیجہ ہے، ایسی کامل و شائستہ سیرت کے لوگ

لے ایک فرانسیسی مصنف و عالم اخلاقیات ۱۶۴۵ء تا ۱۶۹۹ء م۔ ۱۷۳۵ء فرانسیسی مشہور فلسفی ۱۶۳۲ء تا ۱۷۰۵ء م۔

پیدا کرنے کے لئے سہل و سادہ تالیفات سے زیادہ کوئی شے مفید نہیں ہو سکتی، ان سے نہ زندگی
 و صحت کا دیوالہ بچتا ہے، اور نہ گوشہ نشینی و تعمق فکر کی ضرورت پڑتی ہے، اور ان کے پڑھنے
 پڑھانے والے جب زندگی میں داخل ہوتے ہیں، تو ایسے شریفانہ جذبات اور عاقلانہ اصول
 سے معمور ہوتے ہیں، جو انسانی زندگی کے تمام احوال و اقتصادات کے لئے مناسب ہیں، ایسی
 ہی تالیفات نیکی کو دلکش، علم کو خوشگوار، مجالست کو سبق آموز، اور عزت کو دلچسپ بنا دیتی ہیں
 انسان ذی عقل مخلوق ہے، اور اس لحاظ سے علم اس کی خاص و مانگی غذا ہے، لیکن
 ساتھ ہی انسانی عقل و فہم کے حدود اتنے تنگ ہیں کہ اس باب میں اس کو وسعت و اذعان
 و دونوں حیثیات سے بہت ہی کم اپنے فتوحات سے تشفی نصیب ہو سکتی ہے، انسان انہما
 بطبع بھی، اس سے کم نہیں ہے، جتنا کہ ذی عقل، لیکن ہم جنسوں کی صحبت سے وہ ہمیشہ لطف
 نہیں اٹھا سکتا، نہ ہمہ وقت کی بزم و مجالست میں لذت قائم رہ سکتی ہے، اسی طرح انسان
 مشغلہ پسند اور عمل جو بھی واقع ہوا ہے جس کی بنا پر اور نیز مختلف ضروریات زندگی کی وجہ سے
 کچھ نہ کچھ کام کاج میں اس کو لگا رہنا ہی پڑتا ہے، لیکن پھر بھی وہ اپنے کو جو میسوں گھنٹے
 مصروف عمل نہیں رکھ سکتا، بلکہ آرام و تفریح بھی چاہتا ہے، لہذا معلوم ہوا کہ قدرت نے نوع
 انسان کو جس زندگی کے لئے موزون بنایا ہے، اس کا خمیر ان سب چیزوں سے مل کر تیار
 ہوتا ہے، اور اس طرح گویا قدرت نے ہم کو درپردہ تنبیہ کر دی ہے، کہ ان میں سے کوئی ایک
 چیز اتنی غالب و مسلط نہ ہونے پائے، کہ دوسری کی گنجائش و صلاحیت نہ باقی رہ جائے،
 بے شک قدرت چاہتی ہے، کہ تم علم کی پیاس بجھاؤ، لیکن علم کو انسانی علم رہنے دو، ایسا کہ
 جس سے ہماری علمی و اجتماعی زندگی کو براہ راست تعلق ہو، انسانی رسائی کی حد سے باہر نہ نکلا
 قطعاً منشاء فطرت کی خلاف ورزی ہے، جس کے لئے اس نے سخت سزائیں مقرر کر رکھی ہیں

آدمی اس خلاف ورزی کی بدولت افسردہ و فکر مند رہنے لگتا ہے، نہ ختم ہونے والی تشکیک و بے یقینی میں مبتلا ہو جاتا ہے، اور جب لوگوں کے سامنے اس کی مونہنگ فیون کے نتائج پیش کئے جاتے ہیں، تو وہ ان کے ساتھ قدرۃ نہایت سرد مہری کا سلوک کرتے ہیں بہتر تم فلسفی بنو لیکن ساتھ ہی انسان بھی رہو،

اگر عامۃ الناس صرف اسی پر قانع رہتے کہ اپنے لئے آسان اور عام فہم فلسفہ کو عمیق و تجریدی فلسفہ پر ترجیح دیتے، اور دوسروں کی ملامت و تحقیر پر نہ اتر آتے، تو شاید ان کی یہ رویہ بیجا و قابل شکایت نہ ہوتی، اور ہر شخص بلا مخالفت غیر اپنے اپنے ذوق و شغل سے لطف اٹھاتا لیکن بات چونکہ اکثر اس سے بہت آگے بڑھ جاتی ہے، یعنی لوگ ہر قسم کے عمیق استدلالات یا مابعد الطبعیاتی مسائل کو کلقلم مردود و لایعنی سمجھنے لگتے ہیں، اس لئے آگے ذرا ہم کو اس پر بھی غور کر لینا ہی کہ معقول طور پر ان مسائل کی کمانٹک و کالٹ کیجا سکتی ہے،

سب سے پہلی بات یہ ہے، کہ دقیق و تجریدی فلسفہ سے ایک بڑا فائدہ یہ پہنچتا ہے، کہ خود عام فہم فلسفہ کو اس سے مدد ملتی ہے، جس کے بغیر وہ اپنے احکام و دلائل میں کافی استوار نہیں پیدا کر سکتا، تمام سنجیدہ علوم انسانی زندگی کے مختلف احوال و اطوار میں سے کسی نہ کسی ایک رخ کی تصویر ہوتے ہیں، اور جو چیزیں یہ ہمارے سامنے پیش کرتے ہیں ان کی طرف سے ہمارے دل میں مدح و ذمہ تحسین یا تحقیر کے مختلف احساسات پیدا کرتے ہیں، ایک صنّاع اگر اپنے لطیف ذوق، اور اخاذ ذہن کے ساتھ، انسان کی باطنی ساخت، نفسی احوال، جذباتی مد و جزر اور ان احساسات مختلفہ سے، جو بے بھلے کی تیز کرتے ہیں، پوری طرح واقف ہو، تو وہ اپنی صنّاعی میں زیادہ کامیاب ہوگا، یہ اندرونی بحث و تحقیق کسی ہی تکلیف دہ کیون نہ معلوم ہو، لیکن جو لوگ زندگی کے بیرونی احوال و کوائف کی کامیابی کے ساتھ مصوری و ترجما

کرنی چاہتے ہیں، ان کے لئے کسی نہ کسی حد تک اس تکلیف کا برداشت کرنا لازمی ہے، علم
 تشریح کا جاننے والا نہایت کرہیہ و ناگوار مناظر آنکھوں کے سامنے پیش کرتا ہے، لیکن مصوری کیلئے
 ہر حال یہ علم مفید ہے، چاہے اس کو ونیل یا ہیلن ہی کی تصویر کیوں نہ کھینچنی ہو، مصور اپنی تصویر
 میں جتنا بہتر سے بہتر رنگ بھرتا، اور ان کو جس قدر دلفریب بنانا چاہتا ہے، اتنا ہی اس کو انسانی
 جسم کی اندرونی ساخت، ہڈیوں کی بناوٹ، عضلات کے مقامات اور ہر عضو یا حصہ جسم کے وضع
 عمل اور شکل و صورت پر توجہ رکھنی پڑتی ہے، حاصل یہ کہ صحیح علم حسن صنعت اور صحیح استدلال لطیف
 احساسات کے لئے ہر حال میں فائدہ مند ہے، ایک کو گھٹا کر دوسرے کو بڑھانا بے معنی ہے،
 علاوہ ازین استواری اور وقت نظر کا لحاظ و اہتمام ہر فن یا پیشہ میں چاہے اس کو تاہر
 عمل یا عملی زندگی ہی سے کیوں نہ تعلق ہو، باعث کمال و ترقی ہوتا ہے، اور اجتماعی اغراض کے
 لئے اس کو زیادہ مفید بناتا ہے، اور گو ایک فلسفی بجائے خود کاروباری دنیا سے بالکل منقطع
 رہتا ہو، لیکن فلسفہ کا نفس ذوق اگر ایک حد تک لوگوں میں پھیل جائے، تو وہ ہر پیشہ و
 فن میں استواری پیدا کر دیگا، اور باب سیاست کو قوت کی تقسیم و توازن میں، اسکی بدولت
 مزید بصیرت و روشنی حاصل ہوگی، قانون پیشہ جماعت پر اس سے استدالات کی مزید راہیں
 کھل جائیں گی اور زیادہ دقیق اصول پر نظر پڑنے لگیں، ایک پہ سالار اپنے فوجی قواعد میں
 زیادہ انضباط برت سکیگا، اور اپنے منصوبوں میں زیادہ ہوشیار ہو جائیگا، پرانی حکومتوں کے
 مقابلہ میں موجودہ حکومتوں میں جو استحکام و استواری پائی جاتی ہے، اس نے موجودہ فلسفہ کی
 و دقیقہ رسی کے ساتھ ساتھ ترقی کی ہے، اور آئندہ بھی غالباً ان دونوں میں اسی طرح چولی و دامن کا ساتھ
 تھوڑی دیر کے لئے مان لو کہ فلسفیانہ علوم سے تحقیق و تجسس کی ایک فطری پیاس بجھائے

لے جن کی دیہی، شہ برائی افسانہ میں ایک عورت کا نام ہے، جو سوانی حسن کا اعلیٰ نمونہ خیال کیجاتی ہے، م

کے سوا اگر کوئی نفع نہ ہوتا، تو بھی یہ علوم تحقیر کی چیز نہ تھے، اس لئے کہ انسان کو قدرت کی طرف سے جو چند بے ضرر لذتیں حاصل ہیں، ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ وہ اپنے تجسس کی تشفی سے لذت اندوز ہوتا ہے، زندگی کا سب سے خوشگوار و بے ضرر راستہ علم و حکمت ہی کے سایہ و درختوں میں ہو کر گذرتا ہے، اور جو شخص اس راستہ سے کسی کانٹے کو ہٹاتا یا اس میں دکشی کا کوئی نیا سامان پیدا کرتا ہے، تو وہ درحقیقت نوع انسان کا ایک محسن ہے، اور گو اس قسم کی متوسق فلسفیانہ کاوشیں عوام کو نہایت تکلف اور تھکانے والی معلوم ہوتی ہوں، لیکن جو لوگ غیر معمولی قوت ذہن رکھتے ہیں ان کو اس کاوش میں مزہ ملتا ہے، بالکل اسی طرح جس طرح کہ بعض غیر معمولی طور پر تندہ و تیز آدمیوں کا جسم زیادہ ورزش چاہتا ہے، اور ان کو اس میں مزہ ملتا ہے حالانکہ وہی ورزش عام لوگوں پر نہایت شاق ہوتی ہے، ذہن کے لئے تاریکی اتنی ہی تکلیف دہ چیز ہے جتنی آنکھ کے لئے، اور اس تاریکی کو روشنی سے بدلنے میں چاہے کتنی ہی زحمت اٹھانی پڑے، لیکن وہ بہر حال لذت بخش اور مسرت انگیز ہوتی ہے،

لیکن تجربیدی فلسفہ پر صرف یہی اعتراض نہیں ہے کہ اس کی تاریکی تکلیف دہ اور تھکانے والی ہوتی ہے، بلکہ وہ بجائے خود خطا و عدم یقین کا ایک ناگزیر سرخشمہ ہے، مابعد الطبیعیات کے ایک بڑے حصہ پر حقیقت میں یہی اعتراض سب سے زیادہ صحیح اور قوی ہے، کہ یہ دراصل علم کے نام ہی کا مستحق نہیں، بلکہ اس کی بنیاد یا تو اس انسانی غرور کی لاجل جدوجہد ہے، جو ایسے حشر میں گھسنا چاہتا ہے، جہاں فہم کی سرے سے رسائی نہیں، یا پھر اس کا مبد، وہ عامیانہ ادہم ہیں، جو معقول طور پر چونکہ اپنی حمایت کو نہیں سکتے، اس لئے اپنی کمزوریوں پر پردہ ڈالنے کیلئے مابعد الطبیعیات کی الجھانے والی جھاڑیوں میں پناہ لینے لگتے ہیں عقل کے ان غارتگروں کا جب کھلے میدان میں تعاقب کیا جاتا ہے، تو بھاگ کر جنگل میں پناہ لیتے ہیں، اور وہاں غالی

سیدھی ساوھی سمجھ والے آدمی پر ٹوٹ پڑنے کی فکر میں لگے رہتے ہیں، اور اس کو مذہبی خوف و تعصبات کے حربوں سے مغلوب کر لیتے ہیں، اُن کا شدید سے شدید مخالفت بھی اگر دراکمیں چوکا تو بس سمجھو، کہ وہ گیا، اور بہت سے لوگ تو اپنی حماقت و بزدلی سے ان غارتگر دشمنوں پر خود ہی گھر کا دروازہ کھول دیتے ہیں، اور اس طرح خوش خوش نہایت عزت و اطاعت کے ساتھ ان کا استقبال کرتے ہیں، کہ گویا وہی گھر کے جائز مالک ہیں،

لیکن کیا فلاسفہ کو اپنی تحقیقات سے باز رکھنے اور ہم پرستی کو اپنی کمین گاہ میں بستور چھوڑ دینے کے لئے مذکورہ بالا وجہ کافی ہو سکتی ہے، اور کیا بخلاف اس کے یہ نتیجہ بکام مناسب نہ ہوگا، کہ دشمن کی مخفی سے مخفی گھاٹیوں کے اندر گھسکر اس سے معرکہ آرائی کیجائے، ہماری یہ توقع بالکل عبث ہے، کہ انسان بار بار کی مایوسیوں سے تنگ آکر ان ہوائی علوم کو چھوڑ دیگا، اور انسانی عقل کے اصلی حدود کو معلوم کر کے اسی کے اندر اپنی پرواز کو محدود رکھیگا، قطع نظر اس سے کہ بہت سے لوگوں کو اس قسم کی دقیق بحثوں کے جاری رکھنے میں ایک خاص لطف ملتا ہے، علم کی دنیا میں قطعی یاس و ناامیدی کے لئے صحیح طور پر کوئی گنجائش ہی نہیں نکلتی، اس لئے کہ پھلی کوششیں کتنی ہی ناکام کیوں نہ رہی ہوں پھر بھی اس امید کی جگہ تو باقی ہی رہتی ہے، کہ جو گرہیں گذشتہ زمانہ کے لوگ نہیں کھول سکے، ممکن ہے، کہ آئندہ نسلوں کی جدوجہد، خوش قسمتی، یا ترقی یافتہ عقل امن کو کھول دے، بلکہ اسلام کی ناکامیوں سے شکستہ دل ہونے کے بجائے حوصلہ مند آدمی کا شوقِ تحقیق اس لئے اور بڑھ جاتا ہے، کہ ممکن ہے کامیابی کی عظمت اسی کے لئے محفوظ ہو، علم کو ان غامض و ادق سوالات کے نیچے سے رہائی دلانے کی صرف یہی ایک صورت ہے، کہ فہمِ انسانی کی نوعیت و مہمیت پر سنجیدگی کے ساتھ بحث کیجائے، اور اس کی قوت و صلاحیت کی صحیح طور پر تحلیل کر کے واضح کر دیا جائے، کہ ان غوامض کے حل کرنے کی اس میں قطعاً صلاحیت

ہی نہیں، لہذا ہم کو سپر آفندہ ہو کر آئندہ اپنی زندگی کو ہمیشہ کے لئے اس ذہنی کوفت سے بچانا چاہئے اور اس غلط و فاسد فلسفہ کو بر باد کرنے کے لئے سچے فلسفہ کو ترقی دینی چاہئے، کاہلی جو بہتر دن کے حق میں اس پُر فریب فلسفہ کے مقابل سپر بنجاتی ہے، بعضوں کی متجسس طبیعت سے مغلوب بھی ہو جاتی ہے؛ اور غلبہ یاس کے لمحات گزرنے کے بعد دل میں تو قعات اور امیدوں کا جوش از سر نو تازہ ہو سکتا ہے، ان سب امراض کا کلی علاج، صرف صحیح اور استوار استدلال ہے، جو ہر شخص اور ہر مزاج کے آدمی کو مفید پڑتا ہے، یہی ایک چیز اس منغلط فلسفہ اور مابعد الطبیعیاتی زرگری پر غلبہ پاسکتی ہے، جو عامیانہ توہمات کے ساتھ مل کر غیر استوار استدلالات کے لوگوں کو عقل و حکمت کی گویا ایک ناقابلِ نفوذ آہنی دیوار نظر آنے لگتی ہے،

فطرتِ انسانی کی قوتوں اور صلاحیتوں کی صحیح تنقید و تحلیل سے اس فائدہ کے علاوہ کہ ہم کو علم کے ایک غیر یقینی و ناگوار شبہ سے نجات مل جائے گی اور بھی بہت سے فوائد حاصل ہونگے، افعالِ ذہن کا یہ ایک عجیب خاصہ ہے، کہ ایک طرف تو وہ ہمارے لئے نہایت ہی مانوس و معمولی واقعات کی حیثیت رکھتے ہیں، لیکن دوسری طرف جب خود ان پر غور کرنا چاہو تو تاریکی چھا جاتی ہے، اور اس حد تک بھی نظر نہیں جمتی، کہ ان کے باہمی فرق و امتیاز کے حُدد ہی انسانی سے گرفت میں آجائیں، بات یہ ہے کہ یہ افعال اس قدر لطیف و نازک ہوتے ہیں کہ ایک حالت و صورت پر دیر تک نہیں قائم رہتے، جب تک آدمی فطرۃً اتنا دقیق النظر نہ ہو اور مشق و فکر سے اُس نے اپنی فہم کو اتنا رسا نہ بنالیا ہو، کہ اُنّا فائزہ کو پہنچ جائے، اس وقت تک ان کا سمجھنا مشکل ہے، لہذا ذہن کے مختلف افعال کو جاننا، ایک کو دوسرے سے جدا کرنا، ہر ایک کو اپنی اپنی جگہ پر رکھنا، اور اس غلط طرز اور بے ترتیبی کو جو ان میں غور کرتے وقت باہم نظر آتی ہے دور کرنا، علم کا کوئی معمولی و ناقابلِ اعتنا شعبہ نہ ہوگا، خارجی اجسام و محسوسات میں

ترتیب و تفریق کا کام کوئی بڑی بات نہیں ہے بلکہ جب افعال ذہن کے متعلق اس کو انجام دینا چاہو تو اسی نسبت سے اس کی قدر و قیمت بڑھ جاتی ہے، جس نسبت سے کہ ہم کو اس میں دشواریوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے، پس اگر ہم اس ذہنی جغرافیہ یا نفس کے مختلف افعال قوی کی ترتیب و تجزی سے آگے نہ جاسکیں تو بھی یہ کام بجائے خود دشمنی کے لئے کافی ہے اور گو یہ فی نفسہ آسان نہیں ہے، تاہم مدعیان علم و فلسفہ کو یہ جتنا زیادہ آسان معلوم ہو، اتنا ہی زیادہ اس سے ان کا جہل باعثِ ننگ ہوگا،

اور جب تک ہم شک و ارتیابیت کی اس انتہا پسندی تک نہ پہنچ جائیں، جس سے نہ صرف فکر تحقیق بلکہ عمل کا بھی خاتمہ ہو جاتا ہے، اس وقت تک افعال نفس کے علم پر بھی وہی یا غیر یقینی ہونے کی بدگمانی نہیں کی جاسکتی، اس سے کون شخص انکار کر سکتا ہے، کہ ذہن میں مختلف قوتیں اور قابلیتیں پائی جاتی ہیں، یہ قوتیں ایک دوسرے سے ممتاز ہیں، اور جو چیزیں حقیقتاً باہم مختلف و ممتاز محسوس ہوتی ہوں ان کو فکر بھی ایک دوسرے سے جدا کر سکتی ہے بہت سے افعال نفس کا باہمی فرق و امتیاز تو بالکل صاف و عیان ہے، مثلاً فہم و ارادہ، تخیل و جذبات کہ ہر آدمی ان کے فرق کو بخوبی سمجھتا ہے، جو فروق جتنے زیادہ نازک و فلسفیانہ ہوں ہیں اتنے ہی زیادہ دراصل وہ حقیقی و واقعی ہوتے ہیں، گو ان کا سمجھنا آسان نہیں ہوتا، افعال نفس کے متعلق اس قسم کی تحقیقات نے، اس زمانہ میں بالخصوص کامیابی کی جو مثالیں فراہم کی ہیں، ان سے اس شعبہ علم کے محکم و یقینی ہونے کا زیادہ صحیح اندازہ ہوتا ہے، اور کیا یہ ہو سکتا ہے، کہ اس شخص کو تو ہم فلسفی سمجھیں، جو سیاروں کی اوضاع و نظامات، اور دور دراز اجسام کی ترتیب کے متعلق ہم کو صحیح اطلاع دیتا ہو، اور جو لوگ خود ہمارے نظام ذہن کے ہزار افعال کی جن سے ہم کو اتنا قریبی تعلق ہے، تو صلیح و تشریح کرتے ہیں انکو

نظر انداز کر دیا جائے؟

اگر لوگوں کی طرف سے کافی ہمت افزائی ہو، اور فلسفہ کی ترقی و تحصیل کی جانب وہی تعلق کیا جائے، تو کیا ہم یہ توقع نہیں کر سکتے کہ اس شعبہ علم کی تحقیقات کا دائرہ زیادہ وسعت پذیر ہوگا اور کسی نہ کسی حد تک ہم اُن مختصر اصول و مبادی کو معلوم کر لیں گے، جو نفسِ انسانی کے افعال کا سرچشمہ ہیں؟ علمائے ہدایت کو مدت دراز تک اجرام سماوی کی گردش و ترتیب اور جہات کے اثبات میں صرف حوادث پر قناعت کرنی پڑی، یہاں تک کہ بالآخر ایک ایسا فلسفی پیدا ہوا، جس نے نہایت معقول استدلال سے اُن قوانین اور قوتوں کو بھی واضح کر ہی دیا، جن کے ماتحت سیاروں کی گردش و نظام قائم ہے، کائناتِ فطرت کے دوسرے حصوں کے متعلق بھی یہی ہو چکا ہے، لہذا کوئی وجہ نہیں معلوم ہوتی، کہ ذہن یا نفس کے افعال و قوتوں کے بارے میں اسی درجہ کی کامیابی کی امید نہ رکھی جائے، بشرطیکہ اسی درجہ کی اہلیت و احتیاط کے ساتھ اس کام کو بھی انجام دیا جائے، اتنا تو ظنِ غالب ہو، کہ نفس کا ایک فعل یا اصول دوسرے پر بنی ہوتا ہے، جو تحلیل کے بعد زیادہ کلی اور وسیع تر فعل یا اصول کی تحت میں لایا جاسکتا ہے، یہ سلسلہ تحقیقات کمان تک جاسکتا ہے، اس کو ٹھیک طور پر متعین کر دینا قبل از تحقیق کیا بعد از تحقیق بھی مشکل ہوگا، البتہ اب اس قسم کی کوششیں برابر جاری ہیں، جن میں وہ لوگ بھی شریک ہیں، جن کا فلسفہ نہایت غیر محتاط ہوتا ہے، اور اب اس کے سوا کسی اور بات کی ضرورت نہیں ہے، کہ اس فہم کی طرف کامل اعتناء و احتیاط کے ساتھ توجہ کی جائے، اس توجہ کے بعد اگر یہ کام انسانی عقل و فہم کے بس کا ہے، تو بالآخر کہی نہ کہی انجام کو پہنچے گا، ورنہ پھر مایوسی ہی کا کچھ نہ کچھ یقین ہو جائے گا اور ہمیشہ کے لئے یہ تحقیق بالاسے طاق رکھ دی جائے گی، یہ آخری نتیجہ یقیناً خوشگوار و پسندیدہ نہیں ہے، نہ اس کے باور کرنے میں جلد بازی کرنی چاہئے، کیونکہ اس سے فلسفہ کے اس شعبہ کی وقعت بہت

ہی گھٹ جائے گی، علمائے اخلاق اب تک اس کے عادی رہے ہیں، کہ جب اُن گونا گوں مختلف افعال پر وہ نظر کرتے ہیں جن سے ہماری پسندیدگی یا ناپسندیدگی متعلق ہوتی ہے، تو کوئی نہ کوئی ایسا عام اصول دریافت کرنے کی کوشش کرتے ہیں جس پر ہمارے احساسات کا یہ اختلاف مبنی ٹھہرایا جاسکے، اور گو وہ بعض اوقات کسی ایک ہی کلی اصول کے شوقِ جستجو میں بہت دور نکل جاتے ہیں، تاہم اتنا اعتراف کرنا پڑ گیا، کہ کچھ نہ کچھ ایسے کلی اصول کی توقع قائم کرنے پر وہ یقیناً معذور ہیں، جن میں صحیح طور پر تمام اخلاقی فضائل و رذائل تحلیل ہو سکیں، اہل تنقید علمائے منطق، حتیٰ کہ ارباب سیاست تک کی یہی کوشش ہوتی ہے، جو بالکل ناکام نہیں رہی ہے، نیز امید ہے کہ اگر یہ جدوجہد زیادہ صحیح طور پر اور زیادہ سرگرمی کے ساتھ جاری رہی تو آگے چل کر یہ علوم اپنے درجہ کمال سے زیادہ قریب ہو جائیں گے، باقی رہا اس قسم کی تمام امیدوں کو کلکتہ بالا طاق رکھ دینا، اس سے بھی زیادہ جلد بازی اور اوجھل پسندی ہوگی، جتنی کہ مدعیانہ سے مدعیانہ فلسفہ میں ظاہر کیجاتی ہے، جو اپنے اٹے سیدھے اصول و احکام کو حیرانوار انسان کے حلق سے اتارنے کی فکر میں لگا رہتا ہے،

باقی رہا اگر فطرتِ بشری کے متعلق یہ تحقیقات و دلائل بہت زیادہ مجرد اور غیر الفہم نظر آتے ہیں، تو کوئی تعجب کی بات نہیں، نہ اس سے ان کے کذب پر کوئی دلیل قائم ہو سکتی ہے، بلکہ جو چیز سینکڑوں عمیق النظر فلاسفہ کی نگاہ سے اوجھل رہ گئی، وہ یقیناً کوئی آسان و بدیہی چیز نہیں ہو سکتی، اور اگر ہم ایسے غیر معمولی و اہم علم پر کچھ بھی اضافہ کر سکے، تو اس راہ میں ہم کو جتنی بھی دشواریاں پیش آئیں نہ صرف فائدہ کے لحاظ سے ان کی پوری تلافی ہو جائے گی، بلکہ اس سے جلدت حاصل ہوگی وہ ہماری جانفشانی کا بجائے خود کافی صلہ ہوگی،

بانیہمہ مباحث کی تجربہ دیت کوئی خوبی نہیں، بلکہ ایک نقص ہی ہے لیکن احتیاط و توجہ کے

ساتھ کوشش کرنے اور غیر ضروری تفصیلات میں نہ پڑنے سے ممکن ہے کہ آدمی اس دشواری پر غما
 آ سکے، لہذا ذیل میں ہم نے ان بھٹون پر روشنی ڈالنے کی کوشش کی ہے، جن سے حکما نے تو اس
 لئے احتراز کیا، کہ کسی یقینی نتیجہ پر پہنچنے کی اُمید نہ تھی، اور عوام نے اس لئے کہ ان کے واسطے وہ
 بنیائیت پیچیدہ و غامض تھیں، اب اگر ہم اپنی اس کوشش میں تحقیقات کی گہرائی کو صفائی کے ساتھ
 اور صداقت کو جدت کے ساتھ مجتمع کر کے، مختلف اصنافِ فلسفہ کی سرحدوں کو ایک دوسرے
 سے ملا دے سکے، تو ہماری خوش قسمتی کا کیا پوچھنا! اس سے بھی زیادہ خوشی کی بات یہ ہوگی، اگر
 اس صاف و سادہ طریقِ استدلال سے، ہم نے اس غامض فلسفہ کی سچائی کر دی، جس نے اب تک
 صرف اوہام کی جائے پناہ اور ہملات کی پردہ پوشی کی خدمت انجام دینے کے سوا اور کچھ نہیں کیا



باب ۲

تصوّرات کی اصل

آدمی جب سخت گرمی کی تکلیف یا نرم حرارت کی خوشگوار محسوس کرتا ہے، اور پھر جب ان کیفیات کو یاد یا ان کے آئندہ وقوع کا خیال کرتا ہے، تو ہر شخص جانتا ہے، کہ ان دو قسم کے ذہنی ادراکات میں کافی فرق ہے، حافظہ اور تخیل ادراکاتِ حواس کی نقالی کر سکتے ہیں لیکن اصلی احساس کی قوت و وضاحت کو کبھی نہیں پاسکتے، ان کے قوی ترین عمل کے وقت بھی ہم زیادہ سے زیادہ جو کچھ کہتے ہیں وہ یہ ہے کہ فلان چیز اس طرح یاد یا خیال میں ہے، کہ گویا آنکھوں کے سامنے ہے، اور ہم اس کا احساس کر رہے ہیں، لیکن جب تک غلغلہ و داغ یا جنون نہیں ہوئی نہیں کہہ سکتا، کہ ان دونوں صورتوں میں سرے سے کوئی فرق ہی نہیں، شاعری کی ساری رنگ آمیزیان، اپنا انتہائی کمال صرف کرنے کے بعد بھی کسی چیز کی ایسی تصویر نہیں کھینچ سکتیں کہ ہم اسکو اصل سمجھنے لگیں، قوی سے قوی تخیل بھی ضعیف سے ضعیف احساس کو نہیں پاسکتا، اسی طرح کا فرق ذہن کے اور تمام ادراکات میں بھی پایا جاتا ہے، جنون اور غیظ و غضب میں انسان سے جو حرکات سرزد ہوتی ہیں، وہ محض خیالی غیظ و غضب سے بالکل مختلف ہوتی ہیں اگر تم کہو کہ فلان شخص گرفتارِ عشق ہے، تو میں تمہارا مطلب فوراً سمجھ جاتا ہوں، اور عاشق کی حالت

کا صحیح تخیل قائم ہو جاتا ہے، لیکن اپنے اس تخیل پر مجھ کو جذبہ عشق و محبت کے وقتی ہیجانات اور شوریدگیوں کا ہرگز دھوکا نہیں ہو سکتا، جب ہم اپنے گذشتہ جذبات و احساسات کا خیال کرتے ہیں تو ہمارے آئینہ ذہن میں ان کا سچا عکس اتر آتا ہے، لیکن اصلی احساسات کے مقابل میں یہ دھندلا اور کمزور ہوتا ہے، یہ فرق ایسا ہی بدیہی ہے، کہ اس کے محسوس کرنے کے لئے کسی لطیف امتیازی قوت یا فلسفیانہ دماغ کی مطلق ضرورت نہیں،

غرض ذہن کے تمام ادراکات کو ہم دو اصناف یا انواع پر تقسیم کر سکتے ہیں، جن میں باہمی فرق و امتیاز ان کی قوت و وضاحت کے اختلاف مراتب پر مبنی ہوتا ہے، جو ادراکات اپنی قوت و وضاحت کے لحاظ سے کم مرتبہ ہوتے ہیں، ان کو عام بول چال میں خیالات یا تصورات سے تعبیر کیا جاتا ہے، باقی دوسری نوع کے لئے نہ ہماری زبان میں کوئی لفظ ہے، اور نہ اکثر زبانوں میں ملتا ہے، جس کی وجہ میرے نزدیک یہ ہے کہ فلسفہ کے علاوہ عام زندگی میں اس صنفِ ادراکات کے لئے کسی کلی اصطلاح یا تعبیر کی ضرورت نہیں پڑی، میں یہاں کسی قدر آزادی کے ساتھ ان ادراکات کا نام ارتسامات رکھے لیتا ہوں، گو ارتسام کے یہ معنی عام استعمال سے ذرا مختلف ہیں، میری مراد ارتسام سے وہ تمام ادراکات ہیں جو زیادہ واضح اور جاگرم ہوتے ہیں یعنی جب ہم کسی شے کو دیکھتے سنتے یا محسوس کرتے ہیں، یا جب دل میں کسی چیز کی نسبت محبت و نفرت، خواہش و ارادہ وغیرہ پیدا ہوتا ہے، پھر انہی ادراکات کا جب ہم محض خیال کرتے ہیں، جس صورت میں ان کی وضاحت گھٹ جاتی ہے، تو یہ تصورات بنجاتے ہیں، ارتسامات اور تصورات میں بس یہی فرق ہے،

اول نظر میں کوئی شے انسان کے خیال سے زیادہ آزاد اور بے قید و بند نہیں معلوم ہوتی، کیونکہ انسان کا خیال نہ صرف انسانی ارادہ و اختیار سے باہر ہوتا ہے، بلکہ فطرت و

واقعیت کے حدود کا بھی باندھ نہیں رہتا، بے جوڑ صورتوں کا شکل کو باہم جوڑ دینا اور بھوت پریت بنا کر سامنے کھڑا کر دینا تخیل کے لئے اتنا ہی آسان ہے، جتنا کہ روزمرہ کی واقعی و فطری چیزوں کا تصور کرنا، جسم زمین پر رنگتارہ جاتا ہے، لیکن پرواز خیال ان کی آن میں ہم کو کائنات کے ایک سرے سے دوسرے سرے پر پہنچا دیتی ہے، بلکہ کائنات سے بھی ماورائیک ایسے نامحدود عالم احتمال میں، جہاں نظام فطرت کا سارا کارخانہ درہم برہم نظر آنے لگتا ہے، غرض جس چیز کو نہ کھونے دیکھا، نہ کانوں نے سنا، اس کا تخیل بھی کیا جاسکتا ہے اور بجز ایسی باتوں کے جنہیں صریحی تخیل ہو، کوئی شے نفس خیال کی قوت سے باہر نہیں،

گو بظاہر خیال کو یہ نامحدود آزادی حاصل ہے، لیکن ذرا تامل سے دیکھو تو معلوم ہوگا کہ دراصل یہ نہایت ہی تنگ حدود کے اندر مقید ہے، اور ذہن کی ساری قوت خلاق کی بساط اس سے زیادہ نہیں ہے، کہ حواس و تجربہ کے فراہم کردہ مواد میں وہ الٹ پھیر حذف و اضافہ اور ترکیب و تحلیل پر قادر ہے، مثلاً جب ہم سونے کے پہاڑ کا خیال کرتے ہیں، تو سونے اور پہاڑ کے دو تصورات کو، جن کا ہم کو پہلے سے تجربہ تھا، ملا دیتے ہیں، نیک گھوڑے کا تخیل اس بنا پر کیا جاسکتا ہے، کہ نیکی کا احساس جو خود ہمارے اندر موجود ہے، اس کو گھوڑے کی شکل و شباهت کے ساتھ، جو ایک معمولی جانور ہے، ضم کر دے سکتے ہیں، مختصر یہ ہے، کہ خیالی تعمیرات کا سارا مواد و مصالحہ ہمارے ہی اندر دنی یا بیرونی احساسات سے ماخوذ ہوتا ہے، ذہن و ارادہ کا کام ان احساسات کی صرف تحلیل و ترکیب ہے، یا فلسفہ کی زبان میں اپنے مطلب کو میں یوں ادا کر سکتا ہوں، کہ ہمارے تمام تصورات یعنی نسبتہ کمزور ادراکات، ہمارے ارتسامات یعنی زیادہ علی پر زور تصورات کی نقل ہوتے ہیں،

اس دعویٰ کے ثبوت میں امید ہے، کہ ذیل کی دو دلیلین کافی ہوں گی، اولاً جب ہم اپنے

خیالات یا تصورات کی تحلیل کرتے ہیں، تو وہ خواہ کتنے ہی مرکب و پیچیدہ ہوں، لیکن بالآخر ایسے بسیط تصورات پر منتہی ہوتے ہیں، جو کسی نہ کسی سابق احساس کی نقل ہیں، حتیٰ کہ جو تصورات باطنی نظر میں احساس سے مطلق کوئی تعلق نہیں رکھتے، وہ بھی ذرا سے تامل کے بعد اسی اصل سے ماخوذ نکلتے ہیں، مثلاً خدا کے تصور کو لو، جس سے مراد ایک بے انتہا، حکیم و خیر، اور خیر محض ذات ہے کہ یہ تمام تر اپنے ہی افعالِ نفس پر نگاہ کرنے، اور صفاتِ خیر و حکمت کو نامحدود کر دینے سے حاصل ہو جاتا ہے، غرض اس سلسلہ تحقیقات کو چاہے جہاں تک ہم لیجائیں، ہمیشہ یہی تپہ چلیگا، کہ ہر تصور اپنے ہی جیسے ایک ارتسام کی نقل ہے، جو لوگ اس حقیقت کے عالمگیر و ناقابلِ استثناء ہونے کے منکر ہیں، ان کے لئے اپنے انکار پر قائم رہنے کی، صرف ایک ہی صورت ہے، جو نہایت آسان ہے، اور وہ یہ کہ وہ کوئی ایسا تصور پیش کر دیں جو ان کے نزدیک اس ماخذ سے نہ نکلا ہو، جس کے بعد اگر ہم اپنے نظریہ کو ثابت رکھنا چاہتے ہیں، تو ہمارا فرض یہ ہوگا، کہ ایسا ارتسام یعنی اجاگر ادراک مہیا کریں، جو اس پیش کردہ تصور کی اصل ہو،

ثانیاً جب آلاتِ حواس میں سے کسی میں کوئی ایسا نقص پیدا ہو جاتا ہے، کہ آدمی اس صنف کے احساسات سے محروم ہو جاتا ہے، تو ان کے مقابل کے تصورات بھی مفقود ہو جاتے ہیں، اندھا آدمی رنگ کا کوئی تصور نہیں قائم کر سکتا، اور نہ بہر آواز کا، لیکن اگر تم اس نقص کو دور کر دو، یعنی اس کے احساساتِ بصارت یا سماعت کا منفذ کھل جائے، تو پھر ان کے مقابل کے تصورات کے لئے خود راستہ صاف ہو جائے گا، اور اس کو آواز یا رنگ کے تصور کرنے میں کوئی دشواری نہ ہوگی، بعینہ یہی حال اس شے کا بھی ہوگا جس کے مخصوص احساس کا سرے سے کبھی تجربہ نہ ہوا ہو، مثلاً ایک حبشی یا لاپلاٹڈی کے ذہن میں انگوری شراب کے لئے سوئڈن دماروسے کی ایک نوآباد قوم، م

مرزہ کا کوئی تصور نہیں ہوتا، اگرچہ اندرونی جذبات و احساسات کی صورت میں ایسے نقص کی مثالیں نہایت ہی کم بلکہ معدوم ہیں کہ کوئی شخص کسی خاص جذبہ سے جو اس کے ہم جنسوں میں عام ہے قطعاً نابلد و بیگانہ ہو، پھر بھی مدارج کی کمی سے ہمارے اصول کی تصدیق بیان بھی ہوتی ہے مثلاً ایک رحمدل آدمی شقاوت و بیرحمی کے جذبہ کا پورا اندازہ یا تصور نہیں کر سکتا، نہ ایک خود غرض انسان باسانی دوستی و ایثار کے اعلیٰ مراتب کا کما حقہ تخیل کر سکتا ہے، ہر شخص تسلیم کرتا ہے کہ ایسی ہستیاں پائی جاسکتی ہیں، جو بہت سے ایسے حواس رکھتی ہوں، جن کا ہم تخیل تک نہیں کر سکتے، کیونکہ ہم کو ان حواس کے تصورات کا کوئی تجربہ ہی نہیں، جنکے حصول کا صرف یہی ذریعہ تھا، کہ پہلے واقعی احساس و ادراک ہو،

البتہ ایک صورت ایسی نکلتی ہے، جس سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ یکتا علم نامکن نہیں ہے کہ کوئی تصور بلا اپنے مقابل کے ارتسام کے پیدا ہی نہ ہو سکے، اتنا تو مسلم ہے، کہ مختلف رنگوں یا مختلف آوازوں کے تصورات، جو آنکھ اور کان سے حاصل ہوتے ہیں، وہ باوجود یک گونہ مماثلت کے حقیقتاً ایک دوسرے سے ممتاز و جدا گانہ ہوتے ہیں، اگر مختلف رنگوں کے بارے میں یہ صحیح ہے، تو پھر ایک ہی رنگ کے مختلف مدارج بھی اس سے مستثنیٰ نہیں کئے جاسکتے اور ہر درجہ کا رنگ اپنا ایک الگ ممتاز تصور پیدا کرے گا، اس لئے کہ اگر ایسا نہ ہو تو لازم آئیگا، کہ جب آدمی کے سامنے کسی رنگ کے مختلف مدارج کیے باو گیرے بدرجہ پیش کئے جائیں تو نادانستہ وہ ایک رنگ کو دوسرا رنگ سمجھ بیٹھے، کیونکہ جب تم اس تدریج کے درمیانی مراتب میں فرق و تفادیت نہیں تسلیم کرتے تو پھر اس سلسلہ کی ابتدائی و آخری دونوں کرٹوں یا انتہاؤں کے ایک ہونے کا انکار قطعاً بے معنی ہوگا، اس اصول کو پیش نظر رکھنے کے بعد ایک صورت یہ فرض کرو، کہ ایک شخص ۳۰ سال تک تمام رنگوں کا تجربہ کرتا رہا، اور ہر رنگ سے

اچھی طرح واقف ہے، بجز نیلے رنگ کے ایک خاص درجہ کے کہ جس کے دیکھنے کا اسکو کبھی اتفاق نہیں پڑا، اب اس ایک خاص درجہ کو چھوڑ کر باقی نیلے رنگ کے تمام درجات اس کے سامنے پیش کر جاؤ، اس طرح کہ پہلے گہرے سے گہرا رنگ سامنے لاؤ، اور پھر تدریجاً ہلکے سے ہلکے رنگ تک پہنچ جاؤ، ظاہر ہے کہ اس صورت میں جہاں اس خاص درجہ کی کمی ہے، وہ ایک قسم کا طغزہ محسوس کریگا، اور ایسا معلوم ہوگا، کہ دیگر مدارج کی نسبت یہاں دو درجوں میں زیادہ فصل و تفاوت ہو گیا ہے، اب میں پوچھتا ہوں، کہ آیا یہاں اس کمی کو یہ شخص پورا کر سکتا ہے یا نہیں؟ یعنی نیلے رنگ کے اس خاص درجہ کا، جس کو اس کی آنکھوں نے کبھی نہیں دیکھا ہے، تصور قائم کر سکتا ہے یا نہیں؟ میں سمجھتا ہوں کہ مشکل ہی سے کوئی یہ کہیگا کہ نہیں کر سکتا، بس یہی ایک ایسی مثال ہے جس سے یہ ثابت ہو سکتا ہے، کہ ہمیشہ اور ہر صورت میں بسیط تصورات کا اپنے مقابل کے ارتسامات سے ماخوذ ہونا ضروری نہیں لیکن یہ مثال انشاؤ کا معدوم میں داخل ہے، اور ایسی نہیں ہے، کہ صرف اس کی بنا پر ہم اپنے مذکورہ بالا عام اصول کو بدل دیں،

غرض یہ اصول بالانہ صرف بجائے خود ایک سیدھی سادی بات ہے، بلکہ اگر اسکا صحیح طور پر استعمال کیا جاتا، تو کسی بحث و نزاع میں پیچیدگی نہ پیدا ہوتی، اور مابعد الطبیعیات کے بہت سے ایسے مہمل و لائینی مباحث و استدالات کا خاتمہ ہو جاتا، جن کا وجود اس علم کے لئے ننگ ہوا، عام تصورات اور خاصکر تصورات مجرودہ، قدرتی طور پر کمزور و ناصاف ہوتے ہیں، اور ذہن کی گرفت میں اچھی طرح نہیں آتے، اس لئے بارہا اپنے مشابہ تصورات کے ساتھ مل جل جاتے ہیں اور

لے ہیوم کی زرت نگاہی نے دھوکا کھایا، بیشک آدمی یہ سمجھ سکتا ہے، کہ ان دورنگوں کے بیچ میں زیادہ فرق یا طغزہ ہے، یعنی ایک ایسے رنگ کی جگہ خالی ہو جسکو نسبتاً اوپر والے سے لہکا اور نیچے والے سے گہرا ہونا چاہئے، لیکن اس سے یہ نتیجہ نہ نکلتا ہے، کہ وہ اس خاص رنگ کا شخص جزئی تصور قائم کر لیتا ہے، م

جب ہم کسی لفظ کو کثرت سے استعمال کرتے رہتے ہیں، تو پھر چاہے ہم اس کا کوئی صاف مفہوم نہ سمجھتے ہوں، لیکن خیال میں یہ بات جم جاتی ہے، کہ یہ ایک متعین تصور پر دلالت کرتا ہے، بخلاف ارتسامات یعنی احساسات کے، چاہے ذہنی ہوں یا خارجی، لیکن چونکہ وہ زیادہ صاف و قوی ہوتے ہیں، اور ان کے امتیازی حدود زیادہ صحیح طور پر متعین ہوتے ہیں، اس لئے ان کی نسبت کسی لغزش یا غلطی کا احتمال کم ہوتا ہے، لہذا جب کبھی کسی فلسفیانہ اصطلاح میں شک واقع ہو کہ اس کا استعمال خالی از معنی ہے، یعنی یہ کسی تصور پر دلالت نہیں کرتی (جیسا کہ اکثر ہوتا ہے) تو ہم کو صرف یہ تحقیق کرنی چاہئے کہ یہ تصور کس ارتسام سے ماخوذ ہے، اور اگر اس کے متقابل کا کوئی تصور نہ مل سکے، تو بس سمجھ لو کہ تمہارا شک ٹھیک تھا، تصورات کو اس طرح صاف

لے جو لوگ تصورات حضوری کے منکر ہیں، ان کی مراد بھی غالباً اس سے زیادہ کچھ نہیں، کہ تمام تصورات ہمارے ارتسامات کی نقل ہوتے ہیں، اگرچہ جو الفاظ و اصطلاحات، ان لوگوں نے استعمال کئے ہیں ان میں ان حقیقت نہیں برتی، نہ ٹھیک طرح پر ان کا مفہوم ہی متعین کیا ہو، کہ کوئی غلط فہمی نہ واقع ہوتی، کیونکہ دیکھنا یہ ہے کہ حضوری سے مراد کیا ہے، اگر فطری یا طبعی ہونا مراد ہے، تو ظاہر ہے کہ ذہن کے سارے ادراکات و تصورات کو حضوری یعنی فطری ماننا پڑے گا، چاہے اس لفظ فطری کو ہم نادر الوقوع مصنوعی یا خارق عادت کسی مفہوم کے متقابل میں بھی استعمال کریں، اور اگر حضوری سے مقصود خلقی تصورات ہیں، جن کو انسان ساتھ لیکر پیدا ہوتا ہے، تو یہ ایک فضول سا جھگڑا معلوم ہوتا ہے، نہ یہ کوئی محقول بحث ہے، کہ عمل فکر پیدائش کے وقت، پہلے یا بعد کب شروع ہوتا ہے، ایک اور بات یہ ہے، کہ لاک وغیرہ نے عام طور پر مقصود کے لفظ کو نہایت سست و غیر متعین معنی میں استعمال کیا ہے جن میں ہمارے ہر طرح کے ادراکات، اور جذبات و احساسات کے ساتھ افکار و خیالات سب ہی کچھ داخل ہیں، تصور کے اتنے وسیع مفہوم کے بعد میں نہیں سمجھتا، کہ اس دعوئی کے کیا معنی ہو سکتے ہیں، کہ محبت نفس، نقصان پر غصہ یا جذبہ جنسی تصورات حضوری نہیں ہیں، لیکن اگر ارتسامات اور تصورات کو اس مفہوم

روشنی میں لانے کے بعد ہم بجا طور پر ان تمام نزاعات کے ازالہ کی توقع کر سکتے ہیں، جو ان تصورات کی ماہیت و حقیقت کے متعلق پیدا ہوتے ہیں۔

دقیقہ حاشیہ صفحہ ۱۱) میں لیا جائے جس کی اوپر متن میں تشریح کی گئی ہے، اور حضوری سے مراد وہ اوراک ہو، جو اصلی ہے یعنی کسی سابق احساس سے منقول نہیں ہے، تو پھر البتہ ہم یہ دعویٰ کر سکتے ہیں، کہ ہمارے ارتسامات تو سب کے سب حضوری ہوتے ہیں، لیکن تصورات کوئی بھی حضوری نہیں ہوتے، سچ یہ ہے، کہ اس مسئلہ میں میرے نزدیک لاکھ کو مدرسیمہ (یہ لفظ کچھ بحثی میں مولویت کی طرح بدنام ہے) نے گمراہ کیا جن کی تمام طول و عرض نزاعات کا منشا غیر متعین یعنی الفاظ و اصطلاحات کا استعمال ہوتا ہے، جس کی بدولت وہ اصل نقطہ بحث تک کبھی نہیں پہنچتے، انہی لوگوں کا سافطی الجھاؤ، پیچیدگی، اور ابہام، لاکھ کے یہاں بھی اس مسئلہ پر بہت سے دوسرے مسائل میں شروع سے آخر تک پایا جاتا ہے،

باب

استلاف تصورات

ذہن میں جو مختلف خیالات یا تصورات آمدورفت کرتے ہیں ان کے مابین بلا تہہ
 ایک ربط پایا جاتا ہے، اور ایک خیال کے ساتھ جو دوسرا خیال آتا ہے، تو وہ کسی نہ کسی حد تک
 مربوط و منضبط ہوتا ہے، جب ہم کسی زیادہ سنجیدہ غور و فکر یا گفتگو میں مشغول ہوتے ہیں، تو حقیقت
 اس قدر نمایان ہو جاتی ہے کہ ایک بندھے ہوئے سلسلہ تصورات میں جہان کوئی بے جوڑ
 خیال آیا فوراً کھٹک جاتا ہے، اور آدمی اس کو الگ کر دیتا ہے، انتہا یہ ہے کہ جس وقت ہم
 محض خیالی پلاؤ پکچر نے میں محو ہوتے ہیں، بلکہ اگر غور کیا جائے، تو خوابوں تک میں نظر آئیگا
 کہ یہاں بھی تخیل کی دوڑ بالکل بے سرو پائین ہوتی، اور مختلف تصورات میں جو یکے با دیگر
 آتے جاتے ہیں، ایک گونہ ربط موجود ہوتا ہے، پراگندہ سے پراگندہ گفتگو اگر تمہارے سامنے
 نقل کی جائے، تو اس کے مختلف اجزاء میں بھی کچھ نہ کچھ بندش نظر آجائے گی، یا جہان تم کو اس
 قسم کی سرے سے کوئی بندش نہ معلوم ہوتی ہو، وہاں اگر اس شخص سے دریافت کرو جس کا
 سلسلہ گفتگو بے جوڑ ہو گیا ہے تو وہ خود بتائے گا، کہ ہاں اس کے دماغ میں درپردہ ایک اور
 خیال چکر لگا رہا تھا، جس نے اس کو رفتہ رفتہ موضوع سخن سے الگ کر دیا، مختلف زبانیں اور

ایسی مختلف جن کی نسبت دہم و گمان نہیں کہ ان میں کبھی کوئی باہمی تعلق رہا ہے، ان تک کے یہ حال ہے کہ جو الفاظ مرکب سے مرکب تصورات کو ظاہر کرتے ہیں، وہ بھی آپس میں ایک طرح کی مطابقت رکھتے ہیں، یہ اس بات کا ایک قطعی ثبوت ہے، کہ مفرد تصورات جن سے ان مرکب تصورات کی ترکیب ہوئی ہے، کسی نہ کسی ایسے عالمگیر اصول سے جکڑے ہوئے ہیں، جو تمام نوع انسان پر یکساں موثر ہے،

مختلف تصورات کی یہ باہمی وابستگی اگرچہ ایک نہایت ہی بدیہی امر ہے، جو کسی کی نظر سے پوشیدہ نہیں رہ سکتا، تاہم ایک فلسفی بھی ایسا نہیں جس نے اس وابستگی یا استلاف کے تمام اصول کے احصاء و انضباط کی کوشش کی ہو، حالانکہ یہ موضوع ہر لحاظ سے مستحقِ بحث و اعتناء تھا، بہر حال سیر نزدیک تصورات کے باہمی ربط و استلاف کے کل تین اصول ہیں، یعنی مماثلت، مقارنت (زمانی یا مکانی) اور علیت (علاقہ علت و معلول)

اس میں تو میں سمجھتا ہوں، کہ شک و شبہ کی کوئی گنجائش ہی نہیں، کہ اصول بالا رابطہ تصور کا کام دیتے ہیں، تصویر دیکھ کر قدرۃً اصل کی طرف خیال دوڑ جاتا ہے، کسی عبارت کے ایک حصہ کے ذکر سے خود بخود، دوسرے حصوں کی بحث و گفتگو چھڑ جاتی ہے، اور جب ہم کسی زخم کا خیال کرتے ہیں، تو مشکل ہی سے اس کی تکلیف کے خیال کو روک سکتے ہیں، رہی یہ بات کہ ان اصول کا جو احصاء ہم نے کیا ہے، وہ تام ہے یا نہیں، اور ان کے علاوہ کوئی اور اصول استلاف موجود نہیں اس کا البتہ اس طرح ثابت کر دینا کہ مخاطب یا خود مدعی کو پوری پوری تسفی ہو جائے، مشکل کام ہے، ایسی صورتوں میں زیادہ سے زیادہ ہم جو کچھ کر سکتے ہیں وہ یہ ہے کہ بہت سی مثالوں کو لیکر احتیاط کے ساتھ اس اصول کی جانچ کریں، جو مختلف خیالات میں ایک کو دوسرے سے ربط

لے مماثلت، لے مقارنت، لے علت و معلول،

دیتا ہے، اور یہ اس وقت تک کرتے رہیں، جب تک ہمارا اصول ممکن حد تک کلی نہ بن جائے، صورت
 زیر بحث میں جتنی زیادہ مثالوں کو ہم جانچتے ہیں اور حقیقتاً آزاد احتیاط برتتے ہیں، اسی قدر اس
 بات کا یقین ہوتا جاتا ہے کہ ہمارا احصاء تام و کامل ہے،

لہٰذا مثلاً قابل و تضاد بھی ایک رابطہٴ تصورات ہی مگر اس کو تعلیل و ممانعت کا مجموعہ قرار دیا جاسکتا ہے،
 جب دو چیزوں میں تضاد ہوتا ہے، تو ایک سے دوسرے کی نفی ہوتی ہے، یا یوں کہو، کہ ایک دوسرے
 کی نفی کی علت ہوتی ہے، اور کسی شے کی نفی یا اعدام کا تصور اس کے سابق وجود کو مستلزم ہوتا ہے،



باب

افعالِ قسم کے متعلق تشکیکی مشبہات

فصل - ۱

جو چیزیں انسانی عقل و تحقیق کے دائرہ میں داخل ہیں، وہ قدرتی طور پر دو قسم کی ہو سکتی ہیں: علاقائی تصورِ یہ اور امورِ واقعہ، پہلی قسم میں علوم ریاضی، یعنی ہندسہ، حساب اور الجبرا وغیرہ ہر وہ چیز شامل ہے جس کا قطعی ہونا بدیہی یا برہانی ہے، مثلاً یہ حکم یا دعویٰ، کہ زاویہ قائمہ کے مقابل اُلے ضلع کا مربع بقیہ دو ضلعوں کے مربع کے برابر ہوتا ہے، دو ٹسکون یا مربعوں کے باہمی علاقہ کا بیان ہے، اسی طرح جب یہ کہا جاتا ہے، کہ پانچ کا تنگنائیت کے نصف کے برابر ہوتا ہے، تو اس سے بھی دو عددوں کا باہمی علاقہ ظاہر ہوتا ہے، اس قسم کے جتنے احکام ہیں وہ کسی موجود خارجی پر موقوف و مبنی نہیں ہوتے بلکہ محض خیال کرنے سے معلوم و منکشف ہو جاتے ہیں، گو خارج میں کوئی دائرہ یا مثلث موجود نہ ہو، پھر بھی احکامِ اقلیدس کی قطعیت و یقین میں کوئی فرق نہیں آ سکتا، بخلاف قسم ثانی یعنی واقعات یا امورِ واقعہ کے، کہ وہ نہ تو اس برہانی طریقہ سے ثابت کئے جاسکتے ہیں، اور نہ ان کی صداقت و واقعیت کی شہادت چاہے وہ کتنی ہی قوی کیوں نہ ہو، مذکورہ بالا دو

کی ہوتی ہے، ہر امر واقعہ کے ضد یا خلاف کا امکان ہمیشہ اور ہر حال میں قائم رہتا ہے، کیونکہ اس سے کوئی تناقض نہیں لازم آسکتا، اور کسی واقعہ کی ضد کا تصور بھی ذہن اسی آسانی و صفائی کے ساتھ کر سکتا ہے، جس طرح کہ خود اس واقعہ کا، مثلاً یہ امر کہ آفتاب کل نہ نکلیگا نہ ناقابل تصور ہے، اور اس سے زیادہ مستلزم تناقض ہے، کہ نکلیگا، لہذا اس کے بطلان پر کوئی برہان قائم کرنے کی کوشش کامیاب نہیں ہو سکتی، کیونکہ اگر کل آفتاب کا نہ نکھنا برہاناً باطل ہوتا، تو لازماً اسکو مستلزم تناقض ہونا چاہئے تھا، اور ذہن اس کا سرے سے صاف طور پر تصور ہی نہیں کر سکتا تھا،

اس لئے یہ بات یقیناً قابل تحقیق اور لائق بحث ہے کہ اس شہادت و ثبوت کی کیا نوعیت ہے، جس کی بنا پر ہم اپنے حافظہ و حواس سے، اور کسی شے کی واقعیت و موجودگی کا یقین کرتے ہیں؟ یہ خیال رکھنا چاہئے کہ فلسفہ کے اس حصہ پر چونکہ متقدمین و متاخرین دونوں نے بہت کم توجہ کی ہے اس لئے ایسی اہم بحث میں ہمارے شبہات و مسامحات زیادہ قابل معافی ہو گئے، کیونکہ ہم کو بلا کسی رہنمایا نشان ہدایت کے ان دشوار راہوں سے گزرنا ہے، نیز ان شبہات و مسامحات سے ایک نفع یہ بھی ہوگا کہ لوگوں میں تجسس پیدا ہوگا، اور اس جاہد یقین و اعتقاد کی بخکنی ہوگی، جو ہر قسم کی آزادانہ بحث و تحقیق کے حق میں زہر ہے، عام فلسفہ کے کسی نقص و کمزوری کی پردہ دہی میں سمجھتا ہوں، کہ کوئی حوصلہ شکن بات نہیں ہے، بلکہ اس ذریعہ سے آدمی کو زیادہ مکمل اور تشفی بخش اصول کے دریافت کرنے کی تحریص و ترغیب ہوتی ہے،

امور واقعہ کے متعلق تمام استدلالات علاقہ علت و معلول پر مبنی نظر آتے ہیں، صرف اسی ایک علاقہ کی وساطت سے ہم حافظہ و حواس کی حدود و شہادت سے آگے بڑھ سکتے ہیں، اگر تم کسی سے پوچھو کہ وہ ایک ایسے واقعہ پر کیوں یقین رکھتا ہے، جو اس کے سامنے نہیں ہے، مثلاً یہ کہ اس کا دوست فرانس میں ہے، تو وہ اس کی جو وجہ بیان کرے گا، وہ خود ایک دوسرا

واقعہ ہوگی، یعنی یہ کہ اس کا کوئی خط آیا ہے یا اس کے اس عزم و ارادہ کی پہلے سے اطلاع تھی ایک شخص کو کسی غیر آباد جزیرہ یا صحرائین کوئی گھڑی یا شین پڑی ملتی ہے تو فوراً اس نتیجہ پر پہنچ جاتا ہے کہ کبھی نہ کبھی یہاں انسان کا گذر ہوا ہے، غرض واقعات کے متعلق ہمارے تمام استدلالات اسی نوعیت کے ہوتے ہیں، یعنی ہمیشہ یہ مفروض ہوتا ہے، کہ موجودہ واقعہ میں، اور اس واقعہ میں جو اس سے مستنبط کیا گیا ہے، ایک رابطہ ہے، کیونکہ اگر ان میں کوئی چیز رابطہ نہ ہوتی، تو یہ استنباط قطعاً غیر یقینی اور نا استوار ہوتا، تاریکی میں کوئی با معنی آواز یا عاقلانہ گفتگو سنکر ہم کو یقین ہو جاتا ہے کہ کوئی شخص موجود ہے، کیونکہ اسی لئے کہ ایسی آواز یا گفتگو انسان ہی کی خاص ساخت اور ہیئت کذائی کی معلول ہوتی ہے، اور اس کے ساتھ مخصوص رابطہ رکھتی ہے، اسی طرح کے دیگر استدلالات کی بھی اگر ہم تحلیل کریں تو یہ چل جائے گا، کہ سب کی بنیاد علت و معلول ہی کے علاقہ پر ہے، اور بواسطہ یا بلا واسطہ قریب یا بعید کسی نہ کسی صورت میں یہ علاقہ موجود ہے، حرارت اور روشنی ایک ہی شے یعنی آگ کے دو مختلف نتائج میں ہیں، اور اس لئے ان میں سے ایک کا دوسرے سے بجا طور پر استنباط کیا جاسکتا ہے،

لہذا اگر ہم اس شہادت کی حقیقت و نوعیت کے بارے میں طینان حاصل کرنا چاہتے ہیں، جو واقعہ کے متعلق یقین پیدا کرتی ہے تو ہم کو اس کی تحقیق کرنی چاہئے، کہ علت و معلول کے علم تک ہم کیسے پہنچتے ہیں،

میرا کلی دعویٰ ہے جس میں کسی اشتنا کی گنجائش نہیں، کہ علاقہ علت و معلول کا علم کسی ایک مثال میں بھی ہم کو قیاسی استدلال سے نہیں حاصل ہوتا، بلکہ اس کا ماخذ نامہ صرف یہ تجربہ ہے کہ ہم خاص خاص چیزوں کو ہمیشہ ایک دوسرے سے وابستہ و مربوط پاتے ہیں، تم کسی شخص کے سامنے چاہے، وہ فطرۃً کتنا ہی ذہین و طباع کیوں نہ ہو، ایک بالکل نئی چیز پیش کر دو، پھر دیکھو کہ اس چیز کے

نفس محسوس صفات پر غور و خوض میں وہ لاکھ سہارے اور اپنی ساری وقت نظری صرف کر دے
لیکن ان سے کسی علت و معلول کا پتہ وہ ہرگز نہ لگا سکے گا، فرض کر لو کہ انسان کی عقلی قوتیں روز
اول ہی سے بالکل کامل و اتم ہوتیں، پھر بھی وہ پانی کے رقیق و شفاف ہونے سے یہ نتیجہ نہیں
نکال سکتا تھا کہ اس میں غرق ہونے سے دم گھٹ جائیگا، اور نہ آگ کی روشنی و حرارت سے
یہ اخذ کر سکتا تھا کہ یہ جلا کر خاک کر دے سکتی ہے، غرض کوئی شے محض اپنے صفات محسوسہ کی
بنا پر نہ تو ان علل کا پتہ دے سکتی ہے، جسے وہ وجود میں آئی ہے، نہ ان معلولات کا جو خود اس سے
ظاہر ہو سکتے ہیں، اور نہ ہماری عقل بلا اعانت تجربہ کسی وجود یا امر واقعی کی نسبت کوئی نتیجہ
نکال سکتی ہے،

یہ دعویٰ کہ علت و معلول کا علم عقل نہیں، بلکہ تجربہ سے حاصل ہوتا ہے، اس کو ان چیزوں
کے بارے میں تو ہر شخص بلا تامل تسلیم کر لیگا، جن کی نسبت اتنا یاد ہے کہ وہ کہیں ہمارے لئے
قطعاً نامعلوم تھیں، کیونکہ اس صورت میں ہم کو یہ بھی یاد ہو گا کہ پہلے پہل کے علم میں ہم ان کی بات
کوئی پیشین گوئی نہیں کر سکتے تھے، سنگ مرمر کے دو چکنے ٹکڑے کسی ایسے شخص کے سامنے
رکھ دو، جس کو فلسفہ طبعی سے کوئی لگاؤ نہ ہو، تو وہ کہیں نہ جان سکے گا کہ یہ ایک دوسرے سے
اس طرح چپک جاسکتے ہیں کہ انکو خطا مستقیم میں جدا کرنے کے لئے سخت زور لگانا پڑے گا، بخلاف
اس کے پہلو سے الگ کر لینے میں کوئی زحمت نہ ہوگی، نیز جو واقعات عام تجربات فطرت کے
ساتھ کم مائلت رکھتے ہیں، ان کی نسبت بھی ہر آدمی بلا تامل اعتراف کر لیگا کہ ان کا علم بھی صرف
تجربہ ہی سے حاصل ہوتا ہے، کوئی شخص نہیں سمجھتا کہ بارود کے دھماکے یا مقنطری تھیر کی کشش کا علم فیسی ڈال سے
ممكن تھا اسی طرح جب کوئی شے کسی پیچیدہ مشین یا اجزا کی مخفی ساخت و ترکیب کی معلول ہو تو
ہم کو یہ مان لینے میں کوئی پس و پیش نہیں ہوتا کہ یہاں ہمارا سارا علم تجربہ پر مبنی ہے، کون دعویٰ

کر سکتا ہے، کہ وہ اس امر کی اصلی و انتہائی وجہ بیان کر سکتا ہے، کہ دودھ یا روٹی انسان کی غذا ہو نہ کہ شیر کی،

لیکن جن واقعات سے ہم یوم پیدائش سے مانوس ہیں، جو عام فطرت کے ساتھ مناسبت رکھتے ہیں، اور جن کی نسبت خیال کیا جاتا ہے کہ وہ اجزاء کی کسی محض و پیچیدہ ساخت نہیں، بلکہ اشیا کی معمولی و محسوس صفات کے نتائج ہیں، ان کے متعلق البتہ پہلی نظر میں ہمارے اصول بالالکی تصدیق میں تامل ہو سکتا ہے، کیونکہ اس صورت میں یہ خیال کر لینا بالکل ممکن ہے، کہ ان نتائج یا معلومات کا ہم بلا سابق تجربہ کے محض اپنی عقل سے پتہ لگا سکتے تھے، مثلاً ہم دنیا میں آتے ہی دفعۃً اس نتیجہ پر پہنچ جاسکتے تھے، کہ بیرڈ کے ایک گیند کی ٹکڑے سے دوسرے میں حرکت پیدا ہو جائیگی اور اس یقین کا اعلان کرنے میں ہم کو کسی قسم کے انتظار کی ضرورت نہ پڑتی، بات یہ ہے، کہ عادت کا تسلط ایسا زبردست ہے کہ جب وہ بہت زیادہ مستحکم ہو جاتی ہے، تو نہ صرف ہمارے فطری جہل پر پردہ ڈال دیتی ہے، بلکہ خود بھی نظر سے اوجھل ہو جاتی ہے، اور صرف اس بنا پر غیر موجود معلوم ہونے لگتی ہے، کہ اس کا وجود ہم پر چھا گیا ہے،

لیکن امید ہے کہ ذیل کی چند تشریحات سے پوری تشفی ہو جائے گی، کہ بلا استثناء ہر قسم کے قوانین فطرت و افعالِ جم کا علم تجربہ اور صرف تجربہ ہی سے حاصل ہوتا ہے، اگر ہمارے سامنے کوئی شے پیش کی جائے، اور کہا جائے کہ گذشتہ تجربہ کو ملحوظ رکھے بغیر بتاؤ، کہ اس سے کیا نتائج ظاہر ہونگے تو میں پوچھتا ہوں کہ ایسی صورت میں ہمارا ذہن کیسے چل سکتا ہے؟ سو اس کے کہ زبردستی کسی قسم کو اپنے تخیل سے گڑھ کر اس شے کا معلول قرار دیدے، جس کو عقلی استدلال و قیاس سے کوئی تعلق نہیں ہو سکتا، اصل یہ ہے کہ ذہن چاہے جتنی باریک بینی و مونٹگانی سے کام لے، مگر یہ اس کے بس سے قطعاً باہر ہے، کہ کسی پیش کردہ علت کا معلول تخیل سے گڑھ کر بتا دے سکے، کیونکہ معلول

علت سے بالکل ایک جداگانہ شے ہوتی ہے، اور اسی لئے اس کا تہ خود علت کے اندر کسی طرح نہیں چاہکتا، بلکہ زمین ایک گیند سے دوسرے میں حرکت کا پیدا ہونا، پہلے گیند کی حرکت سے ایک بالکل جداگانہ واقعہ ہے، اور پہلے واقعہ میں کوئی ایسی بات نہیں جو دوسرے کے وقوع کا کچھ بھی تہ دے سکے، پھر یا کسی دہات کا کوئی ٹکڑا اگر اوپر پھینکا جائے، اور کوئی روکتا ہو تو وہ فوراً نیچے گر پڑتا ہے، لیکن اگر اس واقعہ کو قیاسی نتیجہ سمجھا جائے، تو میں پوچھتا ہوں کہ کیا پھر میں کوئی بھی ایسی چیز باقی جاتی ہے جس کی بنا پر ہم اس کے اوپر یا کسی اور جانب جانے کے بجائے صرف نیچے ہی گرنے کے تخیل پر مجبور ہوں،

اور جس طرح حوادثِ طبعی میں، پہلے پہل بلا تجربہ سابق کسی خاص معلول کا تخیل محض اختراع و زبردستی ہے، بالکل اسی طرح علت و معلول کے مابین اس مفروضہ رابطہ یا لزوم کو بھی محض زبردستی ہی سمجھنا چاہئے جو دونوں کو باہم جکڑے رکھتا ہے، اور یہ ناممکن کر دیتا ہے، کہ کسی خاص علت سے بجز ایک خاص معلول کے کچھ اور ظاہر ہو سکے، مثلاً جب میں دیکھتا ہوں، کہ بلیر ذکا ایک گیند دوسرے کی طرف سیدھا جا رہا ہے، تو فرض کرو، کہ اتفاقاً میرے ذہن میں یہی آجائے کہ اس کے ٹکڑے دوسرے گیند حرکت کرنے لگیں، پھر بھی کیا میں یہ تخیل نہیں کر سکتا، کہ اس ٹکڑے سے دوسرے گیند کی حرکت کے علاوہ اور بھی سیکڑوں مختلف نتائج پیدا ہو سکتے تھے؟ کیا یہ ممکن نہیں ہے کہ ٹکڑا اگر دونوں گیند رک جائیں؟ یا پہلا گیند سیدھا پیچھے کی جانب لوٹ پڑے یا دوسرے کے اوپر ہو کر کسی طرف نکل جائے؟ یہ سارے مفروضات یکساں طور پر قابلِ تصور ہیں، لہذا ہم کو کیا حق پہنچتا ہے، کہ ان میں سے کسی ایک کو دوسروں پر ترجیح دینا حالانکہ وہ ان کے مقابلہ میں کچھ زیادہ قابلِ تصور نہیں ہے؟ غرض ہمارا کوئی قیاسی استدلال اس ترجیح کی بنیاد نہیں بن سکتا،

خلاصہ یہ کہ ہر معلول چونکہ علت سے ایک جداگانہ واقعہ ہوتا ہے، اس لئے نفس علت سے اس کا سراغ نہیں لگ سکتا، اور قبل از تجربہ کسی خاص معلول کا تخیل و اختراع سراسر فرضی ہوگا۔ تخیل سے اگر اتفاقاً ذہن صحیح معلول کی طرف منتقل بھی ہو جائے، تاہم علت و معلول کا باہمی فرضی ہی رہیگا، کیونکہ ہمیشہ بہت سے اور ایسے معلولات کا امکان بہر حال قائم رہیگا، جو عقل سب یکساں اور فطری ہونگے، لہذا بلا تجربہ و مشاہدہ کی مدد کے کسی ایک ہی واقعہ کی تعیین خاص علت و معلول کا استنباط، ایک جمل ادعا ہے،

یہی سبب ہے، کہ کسی مفیدہ و سنجیدہ فلسفی نے کبھی کسی طبعی عمل کی انتہائی علت بتانے کا دعویٰ نہیں کیا، نہ اس قوت کی صاف توضیح کی، جو کسی خاص معلول کو پیدا کرتی ہے، یہ ایک مسئلہ کہ انسانی عقل کی انتہائی جدوجہد صرف یہ ہے، کہ حوادث طبعی کے اصول کو زیادہ صاف و سادہ بنا دے، اور تمثیل، تجربہ اور مشاہدہ سے استدلال کر کے سیکڑوں جزئی معلولات کو جو علتوں میں تحلیل کر دے، باقی رہا خود ان کلی علتوں کی علت کا معلوم کرنا، تو یہ کوشش عبث ہے، ہم کبھی اس قابل نہیں ہو سکتے کہ علت اعلیٰ کی کسی خاص توجیہ و عقدہ کشائی سے اپنی تشفی کر لیں، کیونکہ انتہائی اصول و مبادی کا دروازہ انسانی تحقیق و تجسس کے لئے قطعی بند ہے، کوشش نقل و اجزاء، حرکت دفع وغیرہ بس یہی کائنات فطرت کے وہ آخری اصول و علل خیال کئے جاسکتے ہیں جہاں ہمارے علم و انکشاف کی رسائی ختم ہو جاتی ہے، اور اگر ہم اپنی تحقیق و استدلال سے واقعات و حوادث کو ان عام و کلی اصول تک پہنچا دیں، تو ہماری مسرت و کامیابی کے اتنا ہی کافی ہے، کمال سے مکمل فلسفہ طبعی صرف یہ کرتا ہے، کہ ہمارے جمل کو ذرا اور آگے دیتا ہے، جس طرح کہ مکمل سے مکمل فلسفہ اخلاق یا مابعد الطبیعیات کا صرف یہ کام ہوتا ہے، اس جمل کے وسیع تر حصوں پر سے پردہ اٹھا دیتا ہے، غرض کہ تمام فلسفہ کا حاصل انسانی کمزوری

اور نابینائی کا مشاہدہ ہے جس سے باوجود کوششِ اقتراذ ہم کو ہر پھر برابر دوچار ہونا پڑتا ہی،
 علم ہندسہ بھی اپنی اعانت سے فلسفہ طبیعی کے اس عیب کو نہیں دور کر سکتا، نہ باوجود اپنی
 قطیعت و استدلالی کی شہرت کے جس کا بجا طور پر وہ مستحق ہے، ہم کو انتہائی عقل کے پردہ اسرار
 تک پہنچا سکتا ہے، کیونکہ استغالی ریاضیات کا ہر شعبہ اس فرض سے شروع ہوتا ہے، کہ فطرت خدہ
 بندھے ہوئے قوانین کے ماتحت عمل کرتی ہے، اور استدلالیات مجردہ کے استعمال کی صرف اتنی
 غرض ہوتی ہے، کہ یا تو ان قوانین کے علم و انکشاف میں وہ تجربہ کے معین ہوں، یا جزئیات
 پر ان قوانین کا جو کچھ اثر ہوتا ہے، اس کا تعین کر دین، بشرطیکہ یہ اثر کسی متعین بعد و مقدار پر ہوتا
 ہو، مثلاً تجربہ سے ایک قانون حرکت یہ دریافت ہوا ہے، کہ کسی متحرک جسم کی قوت حرکت،
 اس کی صلابت و رفتار کی نسبت مرکبہ کے برابر ہوتی ہے، جس سے لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ
 تھوڑی قوت بڑی سے بڑی مزاحمت کو دور یا وزنی سے وزنی شے کو اٹھا سکتی ہو بشرطیکہ کسی تدبیر
 یا مشین سے اس قوت میں ہم اس قدر اضافہ کر دیں، کہ اس وزن یا مزاحمت سے بڑھ جائے
 اب ہندسہ یہ کرتا ہے، کہ کسی مشین کے تمام اجزاء و اسٹیل کی مساحت و مقدار ٹھیک ٹھیک متعین
 کر کے ہم کو اس قانون کے استعمال میں مدد دیتا ہے، لیکن نفس قانون کا انکشاف تمام تجربہ ہی
 پر مبنی ہوتا ہے، اور دنیا کے سارے استدلالیات مجردہ مل کر بھی خود اس انکشاف کی طرف
 ایک قدم رہنمائی نہیں کر سکتے تھے، اگر ہم صرف قیاس پر بس کرین، اور کسی شے کو مشاہدہ و تجربہ
 سے جدا کر کے، فقط اس کی محسوس انفرادی حیثیت کو سامنے رکھیں، تو یہ کہی اپنے سے کسی ایسی
 مختلف چیز کا تخیل نہیں پیدا کر سکتی، جس کو ہم معلول کہتے ہیں، چہ جائے کہ انکے مابین کسی ناممکن الانفصال
 رابطہ کا پتہ دے، باقی وہ آدمی تو کچھ بہت ہی عجیب و غریب عقل کا ہونا چاہئے، جو خالی عقل و
 قیاس سے یہ مان لے، کہ بتور گرمی سے پیدا ہوتا ہی، اور برف سردی سے درنا نکالیکہ وہ پہلے سے ان خوا

فصل - ۲

لیکن شروع میں جو سوال پیش کیا گیا تھا، اس کا ہم کو اب تک اوپر کی بحث سے کوئی ایسا جواب نہیں ملا، جو کچھ بھی تشفی بخش ہو، بلکہ ہر کشائش ایک نیا عقدہ پیدا کر دیتی ہے، جو پہلے سے کم مشکل نہیں ہوتا، اور ہمارے تجسس و استدراک کو آگے بڑھا دیتا ہے، جب یہ پوچھا جاتا ہو کہ امور واقعہ سے متعلق ہمارے استدلالات کی نوعیت کیا ہے؟ تو صحیح جواب یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ علاقہ ^{علت} معلول پر مبنی ہیں، پھر جب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس علاقہ علت معلول سے متعلق ہمارے استدلالات استنباط کی کیا بنیاد ہے تو ہم کا ایک لفظ میں جواب یہ ہو سکتا ہے کہ تجربہ، لیکن اگر ہم اپنی مٹوسگانی کو ذرا اور آگے بڑھا کر دریافت کریں، کہ خود تجربہ سے ماخوذ نتائج کا کیا مٹی ہے؟ تو یہ ایک نیا سوال ہو گا، جو اور زیادہ مشکل و پیچیدہ ہے، فلاسفہ جو اپنے نزدیک عقل و دانش کی سب سے اونچی فضائیں پرواز کرتے ہیں، ان کو اس وقت لوہے کے چنے چبانا پڑتے ہیں، جب کسی متجسس طبع شخص سے سابقہ پڑ جاتا ہے، جو ان کو پناہ کے ہر گوشہ سے جھگا جھگا کر بالآخر ایسے نشش و پنج میں ڈال دیتا ہے کہ کوئی راستہ نہیں سوچتا، اس سے بچنے کی بہترین تدبیر یہ ہے، کہ ہم اپنے ادعا و بلند آہنگی کو کم کریں، اور اعتراض پڑنے سے پہلے ہم خود اصل دشواری کو معلوم کر کے اس کا اعتراف کر لیں، لاطمی کا یہ اعتراف خود ایک فضیلت ہو گی،

لہذا میں یہاں بھی آسان راستہ اختیار کرتا ہوں، اور مذکورہ بالا سوال کا سبلی جواب دوں گا، یعنی علت و معلول کے افعال کا تجربہ ہو چکنے کے بعد بھی میں کہوں گا، کہ اس تجربہ سے جو نتائج ہم نکالتے ہیں وہ استدلال یا اور کسی عمل پر مبنی نہیں ہوتے، ذیل میں اسی جواب کی توضیح و

تائید کرنی ہے،

یہ تو ماننا ہی پڑیگا کہ قدرت نے اپنے حریم اسرار سے ہم کو بہت دور رکھا ہے، اور ہمارے علم کو اشیا کے صرف چند سطحی صفات و کیفیات سے آگے نہیں بڑھنے دیتی، اور ان اصول و قوی کو ہم سے کیسر نہان رکھتی ہے، جن پر ان اشیا کی تاثیر موقوف و منحصر ہوتی ہے، مثلاً جو اس سے روٹی کے رنگ، وزن اور گداز ہونے کا علم ہو جاتا ہے، لیکن اس روٹی میں جسم انسان کے بقا و تغذیہ کی صفات کہاں سے آگئیں، اس کا پتہ نہ جو اس سے چل سکتا ہے اور نہ عقل سے، دیکھنے یا چھونے سے اجسام کی نفس حرکت معلوم ہو جاتی ہے، لیکن اس عجیب و غریب قوت کا، جو کسی متحرک جسم میں حرکت کو برابر قائم رکھتی ہے، اور اس وقت تک اس سے زائل نہیں ہوتی، جب تک کہ کسی دوسرے جسم میں منتقل نہ ہو جائے، ہم بعید سے بعید تخیل بھی نہیں قائم کر سکتے، مگر اس ناوا پر بھی جن چیزوں میں ہم کو ایک ہی طرح کے صفات محسوسہ نظر آتے ہیں، ہم سمجھ لیتے ہیں کہ ان کی اندرونی قوتیں بھی ایک ہی ہیں، اور ان سے اسی قسم کے نتائج کی توقع رکھتے ہیں، جن کا پہلے تجربہ ہو چکا ہے، اگر ایک ایسی چیز ہمارے سامنے پیش کی جائے جو شکل و صورت ہر لحاظ سے اس روٹی کی سی ہو، جس کو ہم اب تک کھاتے رہے ہیں، تو ہم اس کے کھانے میں کوئی پس و پیش نہ کریں گے، اور پہلے ہی سے یقین کرینگے کہ یہ ہمارے جسم کے بقا و تغذیہ کا کام دیگی، ذہن یا خیال کا یہی وہ عمل ہے جس کی اہل کو دریافت کرنا ہے، اتنا تو ہر شخص جانتا ہے کہ صفات محسوسہ، اور قوایہ مخفیہ میں کوئی معلوم رابطہ نہیں پایا جاتا، اور ذہن ان صفات و قوایہ کے مابین دائمی لزوم و اتصال کا جو نتیجہ نکالتا ہے، وہ کسی ایسی چیز بر مبنی نہیں ہوتا جس پر خود صفات و قوایہ کی دلالت کرتے ہوں یا جو ان کی ماہیت میں داخل ہو، باقی رہا پچھلا تجربہ تو وہ زیادہ سے زیادہ صرف ان جزئی مثالوں کے بارے میں علم و یقین پیدا کر سکتا ہے، جو پہلے کبھی تجربہ میں آئی تھیں۔

لیکن اس تجربہ کو آئندہ اُن دیگر جزئیات تک وسعت دینے کا ہم کو کیا حق حاصل ہے جن کی نسبت بہت سے بہت ہم یہ جانتے ہیں کہ بظاہر یکساں ہیں، بس اسی سوال کے جواب پر محکوم اصرار ہے، بیشک جو روٹی مین نے پہلے کھائی تھی، اس نے غذا کا کام دیا تھا، یعنی ایک جسم جو فلان فلان صفات رکھتا تھا، اس مین اس خاص وقت مین تغذیہ کی یہ مخفی قوت بھی پائی جاتی تھی، لیکن اس سے یہ نتیجہ کیسے نکلتا ہے کہ اس قسم کی دوسری روٹی دوسرے وقت بھی غذا کا کام دے گی، اور اس طرح کے صفات محسوسہ کے ساتھ ہمیشہ لازماً اسی طرح کی مخفی قوت تغذیہ پائی جانی چاہئے، یہ لزوم کسی طرح ثابت نہیں ہوتا، تاہم کم از کم اتنا ماننا ہی پڑیگا کہ ذہن اس قسم کا لزومی نتیجہ بہر حال نکالتا ہے، اور ایک خاص عمل فکر و استنباط سے کام لیتا ہے جو فی نفسہ توجیہ و تشریح کا محتاج ہے، یہ بات کہ مجھے تجربہ سے معلوم ہے، کہ فلان شے سے ہمیشہ فلان نتیجہ ظاہر ہوا ہے، اور یہ دعویٰ کہ دوسری چیز مین جو دیکھنے مین ایسی ہی ہیں، ان سے بھی آئندہ یہی نتائج ظاہر ہوں گے، دونوں ایک چیز نہیں ہیں، ہاں اگر تم چاہو، تو اس حد تک البتہ مین روا رکھوں گا کہ دوسرا قضیہ پہلے سے بجا طور پر مستنبط ہو سکتا ہے، جیسا کہ مین جانتا ہوں، کہ وہاں ہمیشہ ہوتا ہے، لیکن اگر تم اصرار کرو کہ یہ استنباط کسی سلسلہ استدلال پر مبنی ہے، تو مین خواہش کروں گا کہ ذرا وہ استدلال بتاؤ دو کہ کیا ہے، ظاہر ہے کہ ان دو قضیوں مین کوئی بدیہی لزوم تو ہے نہیں اس لئے اگر اس استنباط کی بنیاد، دراصل کسی حجت و استدلال پر ہے، تو کوئی ایسا واسطہ درکار ہوگا، جس کی مدد سے ذہن ایک دوسرے تک پہنچ سکے، یہ واسطہ کیا ہے، مجھ کو اعتراف ہے کہ اس کا معلوم کرنا میری سمجھ سے باہر ہے، البتہ ان لوگوں پر اس کا بتانا واجب ہے، جو نفس اس کے وجود کے مدعی ہیں اور کہتے ہیں، کہ امور واقعہ سے متعلق تمام نتائج اسی سے ماخوذ ہوتے ہیں،

اگر بہت سے دقیق النظر و لائق فلاسفہ نے اپنی تحقیقات کا رخ ادھر پھیر دیا، اور ان میں سے کوئی کسی ایسے رابطہ یا واسطہ کا سراغ نہ پاسکا، جو اس استنباط میں معین فہم ہو، تو یقینی ہے کہ آگے چل کر ہمارا ہی سہی جواب ہر طرح تشفی بخش ثابت ہوگا، لیکن چونکہ یہ سوال بالکل نیا ہے، اس لئے ممکن ہے، کہ ہر شخص اپنی رسائی ذہن پر اتنا بھروسہ کرنے میں جھیکے، کہ چونکہ اسکو کوئی استدلال نہیں ملتا، لہذا وہ واقف بھی نہیں موجود ہے، اس بنا پر ضروری ہے کہ ایک اور دشوار مرحلہ کو طے کرنے کی ہمت کی جائے، وہ یہ کہ علم انسانی کے ایک ایک شعبہ کو لیکر دکھلا دیا جائے کہ ان میں سے کوئی بھی اس قسم کا استدلال نہیں پیش کر سکتا،

تمام ممکن استدلالات کی دو قسمیں ہو سکتی ہیں، استدلال برہانی جو علاقائی تصورات سے تعلق رکھتا ہے، اور استدلال اخلاقی جو امور واقعہ سے متعلق ہوتا ہے، یہ بداہتہ معلوم ہے کہ زیر بحث مسئلہ میں برہانی دلائل کی کوئی گنجائش نہیں، کیونکہ عمل فطرت میں تغیر ممکن ہے، اور یہ ہو سکتا ہے کہ ایک شے جو بظاہر ان چیزوں کے مماثل ہے، جن کا تجربہ ہو چکا ہے، پہلے سے بالکل مخالف یا متضاد نتائج ظاہر کرے، کیا یہ واضح طور پر تصور میں نہیں آسکتا، کہ ایک ایسی چیز یا دل سے گرے جو اور ہر شے سے ہر طرف کی سی ہو، لیکن مزہ نہک کا ہو یا چھو نے سے آگ کی طرح گرم محسوس ہو؟ کیا اس سے زیادہ کوئی شے فی نفسہ قابل فہم ہو سکتی ہے، کہ دسمبر و جنوری میں درخت سرسبز ہونگے، اور مئی و جون میں پت جھاڑ ہوگا؟ غرض جو چیز قابل فہم ہے اور جس کا واضح طور پر تصور کیا جاسکتا ہے، وہ نہ تو مستلزم تناقض ہوتی ہے، اور نہ کہی برہانی دلیل یا مجر د قیاسی استدلال سے اس کو باطل کیا جاسکتا ہے، لہذا اگر ہم برہانے دلائل اپنے گذشتہ تجربہ پر اعتماد کرتے ہیں، اور اس تجربہ کو مستقبل پر حکم کا معیار قرار دیتے ہیں، تو ظاہر ہے، کہ یہ دلائل صرف ظنی دلائل ہو سکتے ہیں، یا یوں کہو کہ جنکا تعلق محض بالا کے مطابق، امور واقعہ سے ہوتا ہے، لیکن امور واقعہ کے متعلق استدلال کی جو نوعیت ہوتی ہے

اس کی نسبت اگر ہماری تشریح کو درست و تشفی بخش مان لیا جائے، تو معلوم ہوگا کہ اس طرح کی کوئی دلیل نہیں ہے، ہم اوپر کہہ آئے ہیں کہ وجود یا امور واقعہ کے متعلق جتنے دلائل ہوتے ہیں وہ سب علاقہ علت و معلول پر مبنی ہوتے ہیں، ہم کو اس علاقہ کا علم تا متر تجربہ سے حاصل ہوتا ہے اور تجربی نتائج کی بنیاد تا متر اس فرض پر ہوتی ہے کہ مستقبل ماضی کے مطابق ہوگا، اب اگر ہم خود اس آخری فرض کو فنی دلائل یعنی ان دلائل سے ثابت کرنے کی کوشش کریں جو وجود سے تعلق رکھتے ہیں تو کھلا ہوا دور لازم آتا ہے، اور ماہ النزاع شے کو مسلم مان لینا پڑتا ہے،

اصل یہ ہے کہ تجربہ سے جتنے استدالات کئے جاتے ہیں، وہ سب کے سب اس مماثلت پر مبنی ہوتے ہیں جو ہم کو موجودات فطرت میں نظر آتی ہے، اور جس کی وجہ سے یہ توقع پیدا ہو جاتی ہے کہ ان سے آئندہ بھی اسی طرح کے نتائج ظاہر ہونگے جیسے کہ پہلے ہوتے رہے ہیں، اور اگر ہم جزاً حق یا مجنون آدمی کے کوئی شخص تجربہ کی سند میں کلام نہیں کر سکتا، نہ حیات انسانی کے اس عظیم رہنما کا انکار ممکن ہے، تاہم ایک فلسفی کے لئے کم از کم اتنا تجسس یقیناً جائز ہوگا، کہ وہ انسانی فطرت کے اس اصول کی جانچ کرے، جس کی بنا پر تجربہ کو ایسی قوی سند حاصل ہے، اور جس کی بدولت ہم اس مماثلت سے جو قدرت نے چیزوں میں ودیعت کی ہے، نفع اٹھا سکتے ہیں، جو علتیں یکساں و مماثل نظر آتی ہیں، ہم ان سے یکساں ہی نتائج کی توقع کرتے ہیں بس یہی ہمارے تمام تجربی استنباط کا اصل ہے اب ظاہر ہے کہ اگر یہ استنباط خالی عقل و قیاس پر مبنی ہوتا، تو پہلی ہی بار اور ایک ہی مثال کے تجربہ سے اتنا پختہ و مکمل ہو جاتا، جتنا کہ ایک طویل سلسلہ تجربات کے بعد جا کر ہوتا ہے لیکن حقیقت حال بالکل برعکس ہے، انڈون سے زیادہ کوئی چیز یا ہم مماثل نہیں ہوتی، تاہم صرف اس ظاہری مماثلت کی بنا پر کوئی شخص نہیں توقع کرتا، کہ ان سب کی لذت یکساں ہوگی، بلکہ ایک ہی طرح کے مماثل تجربات کے طویل سلسلہ کے بعد جا کر کہیں یہ ہوتا ہے، کہ کسی جزئی واقعہ کے متعلق قطعی اعتماد یقین

پیدا ہوتا ہے، اب بتاؤ کہ وہ عمل استدلال کہاں گیا، جس کی بنا پر ایک مثال سے جو نتیجہ نکالا جاتا ہے وہ بالکل اسی طرح کی سو مثالوں سے نکالے ہوئے نتیجہ سے اس درجہ متفاوت ہوتا ہے؛ اس سوال کے پیش کرنے سے میرا مقصود اطلاع و اعلام کے ساتھ، اشکالات کو بھی سامنے کر دینا ہے، غرض محکو نہ تو زیر بحث نوعیت کا کوئی استدلال واقعاً ملتا ہے، اور نہ میں اس کا تختل ہی کر سکتا ہوں، تاہم اگر کوئی صاحب براہ کرم اس استدلال کا پتہ دے سکتے ہوں، تو میرا ذہن قبول حق کے لئے کھلا ہے، اگر یہ کہا جائے کہ صفات محسوسہ اور قوای مخفیہ کے مابین کسی خاص رابطہ کا استنباط بہت سے تجربات کی یکسانی پر مبنی ہوتا ہے، تو یہ میرے نزدیک اصل اشکال کو صرف دوسرے لفظوں کا جامہ پہنا دیتا ہے، اصل سوال اب بھی قائم رہتا ہے، کہ آخر وہ عمل استدلال کیا ہے جس پر اس استنباط کی بنا ہے، وہ واسطہ اور درمیانی تصورات کہاں ہیں، جو بالکل دو مختلف و متباہد قضایا میں ربط پیدا کرتے ہیں؟ اس اعتراف سے تو بہر حال چارہ نہیں، کہ رنگ اور گلزار وغیرہ ہونے کے جو محسوس صفات روٹی میں پائے جاتے ہیں، ان میں اور بقا، جسم و تغذیہ کی مخفی قوتوں میں بالذات کوئی ربط نہیں نظر آتا، ورنہ ان صفات محسوسہ کے دیکھتے ہی اول نظر میں بلا کسی سابق تجربہ کے ہم کو تو اسے مخفیہ کا بھی علم ہو جاتا، جو فلاسفہ کے خیالی اور صرخی واقعات و دونوں کے سراسر خلاف ہے، غرض اشیاء کے افعال و قوای سے ہم فطرۃً جاہل ہیں، اب بحث یہ ہے کہ تجربہ اس فطری جہل کی کیونکر تلافی کرتا ہے، تجربہ سے ہم کو صرف ان یکسان نتائج کی ایک تعداد کا علم ہو جاتا ہے، جو خاص خاص چیزوں سے ظاہر ہوئے ہیں، اور یہ کہ ان چیزوں میں فلاں فلاں وقت فلاں فلاں قسم کی قوت پائی جاتی تھی، پھر جب انہی صفات محسوسہ کا کوئی نیا فرد سامنے آتا ہے تو ہم متوقع ہوتے ہیں کہ اس سے بھی وہی پہلے جیسے نتائج و قوای ظاہر ہوں گے، یعنی یکسان رنگ وغیرہ رکھنے والی روٹی سے ہم یکسان ہی تغذیہ کی توقع رکھتے ہیں، لیکن یہ توقع یقیناً ذہن کا ایک

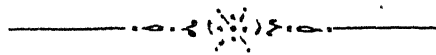
ایسا عمل ہے، جس کی تشریح کی ضرورت ہے، جب کوئی شخص کہتا ہے کہ میں نے تمام گزشتہ مثالوں میں دیکھا ہے، کہ فلان صفاتِ محسوسہ کے ساتھ ہمیشہ فلان مخفی قوتیں پائی گئی ہیں، اور پھر جب یہ کہتا ہے، کہ آئندہ ایسے صفاتِ محسوسہ کیساتھ ہمیشہ ایسی ہی قوتیں پائی جائیں گی، تو یہ ایک ہی بات کی مختلف الفاظ میں لائینی تکرار نہیں ہوتی، نہ یہ دو قضایا کسی حیثیت سے ہم معنی ہیں، تم کہتے ہو کہ دوسرا قضیہ پہلے سے مستنبط ہے، لیکن تم کو ماننا پڑیگا کہ یہ استنباط نہ تو بدیہی ہے، اور نہ برہانی، پھر بتاؤ کہ آخر یہ اور کیسا استنباط ہے؟ یہ کہنا کہ یہ تجربی استنباط ہے، سوالِ اول ہی کو دہرانا ہے، کیونکہ تجربہ سے ماخوذ تمام استنباطات کی بنیاد اس فرض پر ہوتی ہے، کہ مستقبل ماضی کے مماثل ہوگا، اور یکساں قوتیں ہمیشہ یکساں ہی صفاتِ محسوسہ کے ساتھ وابستہ ہوں گی، ورنہ اگر اس کا شبہ ہو کہ قاعدہ فطرت بدل جائے گا، اور ماضی سے مستقبل کے لئے کوئی اصول نہیں قائم ہو سکتا، تو پھر سارا تجربہ بے سود ہو جاتا ہے، اور اس سے ہم کسی اخذ و استنباط کا فائدہ نہیں اٹھا سکتے، لہذا یہ قطعاً ناممکن ہے کہ تجربہ پر مبنی کسی دلیل سے ثابت ہو سکے، کہ مستقبل ماضی کے مماثل ہوگا، اس لئے کہ تجربہ کے تمام دلائل تو خود اسی فرضِ مماثلت پر مبنی ہوتے ہیں، مان لو کہ کائنات کی تمام چیزیں اب تک انضباط و باقاعدگی کی نہایت ہی پابند رہی ہیں پھر بھی بلا کسی اور دلیل یا استنباط کے تنہا اس گزشتہ تجربہ سے یہ نہیں ثابت ہوتا، کہ آئندہ بھی ایسا ہی ہوتا رہیگا، لہذا تمہارا یہ دعویٰ عبث ہی، کہ تم نے خواصِ اشیاء کو اپنے گزشتہ تجربہ سے جانا ہے، اشیاء کے تمام معنی افعال و قویٰ بدل جاسکتے ہیں، بے اس کے کہ ان کی محسوس صفات میں ذرہ بھر بھی تغیر واقع ہو، بلکہ بعض چیزوں میں کبھی کبھی ایسا ہو بھی جاتا ہے، کیا ذمہ داری ہے، کہ جو کچھ پہلے ہوا ہے وہی آئندہ بھی ہمیشہ ہوتا رہیگا؟ کون سی منطق اور کونسا استدلال ہے، جو تم کو اس فرض کے خلاف جانے سے روک سکتا ہے؟ تم کہو گے کہ خود تمہارے عمل سے تمہارے ان شبہات کی تردید

ہوتی ہے لیکن تم میرا مدعا نہیں سمجھے، جہاں تک عامل ہونے کا تعلق ہے میں تم سے بالکل متفق ہوں، لیکن فلسفی ہونے کی حیثیت سے، جو کچھ نہ کچھ تمہیں پر مجبور ہے (تشکیک نہ کمون گا) میں اس استنباط کی اصل بنیاد کو جانتا چاہتا ہوں، کوئی تحقیق و مطالعہ اب تک میرے اشکال کو نہیں رفع کر سکا ہے، نہ ایسے اہم مسئلہ میں میری تشفی کر سکا ہے، لہذا اب اس کے سوا کیا صورت ہے، کہ دوسروں کے سامنے بھی اس اشکال کو پیش کر دیکھوں، اگرچہ اس سے عقدہ کشائی کی مجھ کو بہت ہی کم امید ہے، تاہم (بشرطیکہ ہم اپنے علم کی خواہ مخواہ بڑائی نہ مانگنا چاہیں) کم از کم اس سے اتنا تو ہوگا کہ ہم کو اپنے ہبل کا احساس ہو جائے گا،

میں مانتا ہوں کہ اگر کوئی شخص یہ سمجھ بیٹھے، کہ چونکہ خود اس کی سمجھ میں کوئی دلیل نہیں آتی، اس لئے واقف بھی نہیں موجود ہے، تو وہ قطعاً ناقابلِ عفو و غور و انانیت کا مجرم ہوگا، مجھکو بھی تسلیم ہے، کہ اگر کسی مسئلہ کی بحث و تحقیق میں تمام اہل علم صدیوں تک مصروف رہیں، اور پھر بھی کوئی نتیجہ نہ نکلے، تاہم یہ فتویٰ صادر کر دینا یقیناً جلد بازی ہوگی، کہ وہ مسئلہ سرے سے انسانی عقل و فہم سے بالاتر ہے، ہم اپنے علم کے تمام مآخذوں کو چھان ڈالیں، اور اس نتیجہ پر پہنچ جائیں، کہ یہ سب کچھ سب ہماری مشکل کشائی سے عاجز رہیں، پھر بھی یہ شبہ باقی رہ سکتا ہے، کہ ممکن ہے کہ ہمارا استقصا نام تمام یا ہماری تحقیق نام استوار ہو، لیکن زیر بحث مسئلہ کی کچھ ایسی نوعیت ہے، جن الزام انانیت یا شبہ لغزش کی گنجائش ہی نہیں نکلتی،

اس سے کون انکار کر سکتا ہے کہ جاہل و احمق و جہانی، بلکہ بچے اور اس سے بھی بڑھکے یہ کہ جانور تک تجربہ سے ترقی و رہنمائی حاصل کرتے ہیں اور موجودات قدرت کے افعال و قومی کا علم ان نتائج یا معلومات کے مشاہدہ سے اخذ کرتے ہیں، جو ان موجودات سے ظاہر ہوتے ہیں، بچے کو جب چراغ کی لوچھونے سے تکلیف ہوتی ہے، تو وہ آئندہ کے لئے

خبردار ہو جاتا ہے، پھر کہی اپنا ہاتھ چراغ کے پاس نہیں لیجاتا ہے، اور ڈرتا ہے کہ اس چیز سے جو
 صفات محسوسہ میں گذشتہ کے مماثل ہے، وہی پہلا نتیجہ مرتب ہوگا اب اگر تم کو کہ بچے کی سمجھ
 اس نتیجہ تک کسی حجت و استدلال سے پہنچی ہے تو میں بجا طور پر تم سے مطالبہ کر سکتا ہوں، کہ
 اچھا وہ استدلال کیا ہے، پیش کرو، اور اس حق بجانب مطالبہ سے روکنے کے لئے تمہارا کوئی
 عند نہیں چسکتا، تم یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ استدلال دقیق و عسیر الفہم ہے، اس لئے ممکن ہے کہ تمہاری
 تحقیق سے نظر انداز ہو گیا ہو، کیونکہ تم مان چکے ہو، کہ یہ اتنا صاف بدیہی ہے، کہ بچہ کی نظر بھی اس کو
 پالیتی ہے، لہذا اگر تم نے میرے مطالبہ کی جوابدہی میں ایک لمحہ بھی تاہل کیا یا غور و خوض کے
 بعد کوئی عمیق و پیچیدہ دلیل پیش کی، تو اس کے معنی یہ ہونگے، کہ تم سپر افگندہ ہو گئے، اور تسلیم کر لیا
 کہ یہ کام استدلال کا نہیں ہے، جو ہم سے یہ فرض کرتا ہو، کہ مستقبل ماضی کے مماثل ہوگا، اور جو
 مماثل علتوں سے مماثل معلولات کا متوقع بناتا ہو، بس یہی وہ حقیقت ہے، جس کو میں "اس باب
 میں پیش کرنا چاہتا تھا، اب اگر میں حق پر ہوں، تو مجھ کو یہ ادعا نہیں کہ میں نے کوئی بڑا عظیم الشان
 انکشاف کیا ہے، اور اگر باطل پر ہوں، تو مجھ کو اپنے اس انحطاط فہم پر رونا چاہئے، کہ جس دلیل سے
 میں گوارے میں واقف و مانوس تھا، اس کا پتہ چلانے سے آج قطعاً عاجز یا قاصر ہوں،



باب ۵

ان شبہات تشکیکی حل

فصل ۱

فلسفہ کے شوق و حرص سے بھی مذہبی غلو کی طرح یہ خرابی پیدا ہو جاتی ہے، کہ گو اس کا اصل مقصود اخلاق کی اصلاح اور رد ازل کی بھگنی ہے، لیکن اپنے جاوید استعمال و انہماک کی بدولت یہ اس لئے اُن ناقص میلانات و ترغیبات کو نشوونما دینے لگتا ہے، جن کا زہر بلا نا نفس میں پہلے ہی سے فطرۃً موجود ہے، اسی طرح جب فلسفیت کا سودا بڑھ جاتا ہے، اور ہم اپنی تمام لذتوں کو ذہن کی دنیا میں محدود کر دیتے ہیں، تو آپکٹیش یا اور دیگر رواقی فلاسفہ کی طرح ہمارا فلسفہ خود غرضی کا صرف ایک زیادہ مذہب نظام بن جاتا ہے، اور ہر قسم کی نیک کردہی و اجتماعی مشاغل سے انقطاع کا ایک استدلالی بہانہ ہاتھ آ جاتا ہے، جب ہم اپنے نزدیک حیاتِ انسانی کی بے ثباتی کا مطالعہ کرتے ہوتے ہیں، اور جاہ و ثروت، نام و نمود کو عارضی اور بے وقعت سمجھنے پر اپنی ساری توجہ سے مصروف ہوتے ہیں، تو دراصل ہم اپنی اس خلقی آرام طلبی کی ہمت افزائی کرتے ہیں، جو ذمیوی محنت و مشقت اور کاروبار کی کشمکش سے بھاگنے

کامل و بے فرخستہ راحت و سکون کے لئے استدلالی بہانہ ڈھونڈتی ہے، فلسفہ کی صرف ایک ہی صنف ایسی ہے جس میں اس خرابی کا کم احتمال ہے، اور یہ اس لئے کہ اس سے نفس کے کسی بے رگم جذبہ کو تحریک نہیں ہوتی، نہ یہ کسی ایسے شوق و حرص کے ساتھ تشابہ پیدا کر سکتی ہے جس کا مادہ خلقی طور پر انسان میں موجود ہے، اس صنف سے میری مراد فلسفہ تشکیک یا فلسفہ اکاڈمی ہے، کیونکہ اہل اکاڈمی ہمیشہ شک و تامل کے ساتھ گفتگو کرتے ہیں، کسی شے پر قطعی حکم نہیں لگاتے، عاجلانہ فیصلوں کے خطرہ سے خبردار رہتے ہیں، اپنی عقل و فہم کی پرواز کو نہایت تنگ حدود کے اندر محدود رکھتے ہیں، اور جو باتیں عام عملی زندگی سے خارج ہوتی ہیں، ان پر غور و خوض سے اکتساب کرتے ہیں، لہذا نفس کی غفلت کا ریش پسندی، بے باک رعونت، بلند آہنگ ادعا، باطل زود اعتقاد کی دشمنی اس فلسفہ سے زیادہ کوئی چیز نہیں ہو سکتی، سچائی کی محبت کے علاوہ اس سے ہر شوق و ہوس کا استیصال ہو جاتا ہے، اور سچائی کا شوق بھی اپنی حد سے زیادہ بلند پروازی نہیں کرتا، اس لئے یہ دیکھ کر حیرت ہوتی ہے کہ جو فلسفہ ہر لحاظ سے بے ضرر ہے وہی سب سے زیادہ بے بنیاد لعنت و ملامت کا ہدف ہے، لیکن شاید اس کی یہی خوبی و خصوصیت عوام کی نظر میں اس کی نفرت و حقارت کا باعث ہے، چونکہ یہ نامناسب حرص و ہوس کا ساتھ نہیں دیتا، اس لئے لوگ بھی قدرۃً اس کا بہت کم ساتھ دیتے ہیں، اور چونکہ یہ یہود و گویوں اور حاکموں کا سد باب کرنا چاہتا ہے، اس لئے کثرت سے اپنے دشمن پیدا کر لیتا ہے، جو اس پر اوباشی، فسق و فجور اور بد دینی کا الزام لگاتے ہیں،

ایک خدشہ یہ پیدا ہو سکتا ہے، کہ چونکہ یہ فلسفہ تحقیقات کے دائرہ کو عام زندگی کے اندر محدود کر دیتا ہے، اس لئے ممکن ہے کہ آگے چل کر ان استدلال کی بھی جڑ کاٹنا شروع کر دے جو روزمرہ کی زندگی میں کام آتے ہیں اور بالآخر اس کی شک آفرینیان اس حد تک چاہنیں

کہ نظر و فکر کے ساتھ عمل کا بھی خاتمہ ہو جائے، لیکن یہ خدشہ بے کار ہے، کیونکہ فطرت بہر حال اپنے حقوق کی محافظ ہے، تجربہ ہی استدلال کو چاہے وہ کیسے ہی زبردست کیوں نہ ہو بالآخر مغلوب ہونا پڑتا ہے، گو کہ ہم اس فلسفہ سے ایسے نتائج تک پہنچ سکتے ہیں، جیسا کہ مثلاً اوپر معلوم ہوا ہے، کہ تجربہ پر مبنی سلسلہ استدلال میں ایک کڑی ایسی ہے، جو کسی دلیل یا عمل فہم پر قائم نہیں، پھر بھی اس کا مطلق خطرہ نہیں کہ یہ استدلال جن پر ساری دنیا کا دایرہ ہے، ہمارے اس نتیجہ و انکشاف سے کچھ بھی متاثر ہو سکتے ہیں، اگر ذہن اس کڑی کو حجت و دلیل سے نہیں پیدا کر سکتا، تو یہ کسی نہ کسی اور ایسے اصول پر مبنی ہونی چاہئے، جو دلیل ہی کے برابر وزنی و مستند ہے، اور جس اصول کی قوت اس وقت تک اٹل رہے گی، جب تک انسان اپنی انسانی فطرت پر باقی ہے، یہ اصول کیا ہے، اس کی تحقیق ہر حیثیت سے مستحق توجہ ہے،

فرض کرو کہ ایک شخص کو جو گو فکر و استدلال کی بہترین قوتیں رکھتا ہے، اچانک اس دنیا میں لا کھڑا کر دیا جاتا ہے، اس کو فوراً یہاں کی چیزوں میں ایک تسلسل نظر آئیگا، یعنی ایک واقعہ دوسرے کے بعد ظاہر ہوتا ہے، لیکن اس سے آگے وہ نہ بڑھ سکیگا، وہ اس اول نظر میں کسی استدلال سے بھی علت و معلول کا تصور تک نہ قائم کر سکے گا، کیونکہ وہ خاص محنتی قوتی جو فطری افعال کا مصدر بن، کبھی حواس کے سامنے نہیں آتے، نہ صرف اس بنا پر کہ چونکہ ایک مثال میں ایک واقعہ دوسرے سے مقدم ہے، یہ نتیجہ اخذ کرنا بجا ہوگا، کہ پہلا واقعہ اور دوسرا معلول ہے، ممکن ہے کہ مختلف واقعات کا یہ اتصال محض اتفاقی امر ہو، لہذا کوئی وجہ نہیں ہو سکتی کہ آئندہ ایک کے ظہور سے دوسرے کے وجود کو مستنبط کر لیا جائے، غرض یہ شخص بغیر مزید تجربات کے خالی اپنے استدلال و قیاس سے کسی امر واقعی پر نہ تو کوئی حکم لگا

اور نہ حافظہ وحواس کی چیزوں سے ماور کسی بات کا یقین حاصل کر سکیگا،

اب فرض کرو کہ اس شخص نے مزید تجربات حاصل کر لئے اور دنیا میں اتنی مدت تک رہ چکا ہے کہ روزمرہ کی اشیاء و واقعات میں اس بات کا اچھی طرح بار بار مشاہدہ کر لیا، کہ ان میں باہم دگر ایک وابستگی پائی جاتی ہے، اس تجربہ کا اس پر یہ اثر ہوتا ہے کہ وہ ایک شے کے ظہور فوراً دوسری کے وجود کا نتیجہ نکال لیتا ہے، لیکن باوجود اپنے سارے تجربات کے، اس مخفی قوت کا، وہ کوئی علم یا تصور نہیں حاصل کر سکا ہے، جس کی بنا پر ایک چیز دوسری کو وجود میں لاتی ہے، نہ ایک سے دوسری کے استنباط میں کوئی استدلال اسکی رہنمائی کرتا ہے، باہمیہ نفس استنباط پر وہ اپنے کو مضطرب یا تباہ ہے، اور گو اس کو اس امر کا قطعی یقین و اطمینان ہو جائے، کہ عقل و فہم کا اس عمل استنباط میں کوئی حصہ نہیں ہے، تاہم وہ اپنے استنباط کو جاری رکھیگا، جس سے معلوم ہوا کہ قیاس و استدلال کے ماسوا کوئی اور اصول ہے، جو آدمی کو اس قسم کے استنباط پر مجبور کر دیتا ہے،

یہ اصول عادت ہے، کیونکہ جہاں کہیں ہم دیکھتے ہیں کہ کسی استدلال یا عمل فہم کی وساطت کے بغیر مجرد کسی خاص فعل یا عمل کے اعادہ و تکرار سے آئندہ بھی ویسا ہی کرنے کا رجحان پیدا ہو جاتا ہے، تو وہاں ہم ہمیشہ یہی کہتے ہیں کہ یہ رجحان عادت کا نتیجہ ہے، اس لفظ کے استعمال سے ہمارا یہ مدعا نہیں ہوتا کہ ہم نے اس رجحان کی انتہائی علت بتا دی، بلکہ ہمارا مقاصد فقط انسانیت کے ایک اصول کا اظہار ہوتا ہے، جو عالمگیر طور پر مسلم ہے، اور جس کے اثرات کو ہر شخص جانتا ہے، بس ہم اپنی تحقیقات کو شاید اس سے آگے نہیں لیجا سکتے، نہ خود اس علت (عادت) بدلنے کا دعویٰ کر سکتے ہیں، بلکہ اسی کو وہ انتہائی اصول سمجھ کر قناعت کرنی چاہئے، جو تجربہ پر مبنی استنباطات کی توجیہ کے لئے پیش کیا جاسکتا ہے، ہماری تشفی کے لئے اتنا ہی کافی ہے، کہ یہاں

تک پہنچ گئے، نہ یہ کہ اٹے اپنی قوتوں کی بے بسی کا اس لئے ماتم کریں، کہ وہ ہم کو اور آگے نہیں پہنچا سکتیں، ممکن ہے کہ ہمارا یہ دعویٰ کہ جب دو چیزوں میں مستمر اتصال نظر آتا ہے، مثلاً آگ اور گرمی یا وزن اور صلابت میں تو ایک کے طور سے دوسری کی توقع کا پیدا ہونا محض عادت پر مبنی ہوتا ہے صحیح نہ ہو، لیکن سمجھ میں آجانے والا ضرور ہے، بلکہ صرف یہی ایک ایسا فرض ہے جس سے اس اثر کمال کی توجیہ ہو جاتی ہے کہ ہزار مثالوں کے بعد ہم وہ نتیجہ کیونکر نکال لیتے ہیں، جو ایک سے نہیں نکال سکتے، حالانکہ یہ ایک مثال کسی لحاظ سے بھی ان ہزار سے مختلف نہیں ہوتی عقل کے بس سے یہ تفریق باہر ہے، کیونکہ عقل تو مثلاً ایک دائرہ پر غور کر کے جو نتائج نکالتی ہے، وہی دنیا بھر کے دوائر کی تحقیق کے بعد بھی نکالے گی، لیکن یہ کوئی نہیں کر سکتا، کہ صرف کسی ایک جسم کو دوسرے کا دھکا لگنے سے متحرک دیکھ کر یہ نتیجہ نکال لے کہ ہر جسم اس طرح کی فکر سے حرکت کرنے لگے گا، لہذا معلوم ہوا کہ تجربہ کے تمام استنباطات صرف عادت پر مبنی ہوتے ہیں نہ کہ استدلال پر،

۱۔ اخلاقیات، سیاسیات اور طبعیات کے مصنفین کے لئے بھی کوئی چیز اتنی سود مند نہیں ہے، جتنا کہ عقل (قیس) اور تجربہ کے فرق کا جانتا، اور یہ سمجھنا کہ استدلال کے یہ دو انواع ایک دوسرے سے بالکل ہی مختلف ہیں، اول الذکر کی بابت خیال کیا جاتا ہے، کہ وہ محض ہماری ذہنی قوتوں کا نتیجہ ہے، جو باہمیت اشیا اور ان کے لازمی علائق یا نتائج کا بجائے خود اپنے اندرونی غور و فکر سے قیس کر کے حکمت و فلسفہ کے خاص خاص اصول وضع کر لیتی ہے، مؤخر الذکر کی نسبت یہ فرض کیا جاتا ہے کہ وہ ماتر حواس و شاہدہ پر مبنی ہے جس سے ہم ان نتائج کا علم حاصل کرتے ہیں، جو خاص خاص چیزوں سے واقع و نفس الامر میں ظاہر ہوتے رہے ہیں، اور اس سے مستنبط کرتے ہیں، کہ آئندہ ان سے کیا نتائج ظاہر ہونگے، مثلاً ملکی حکومت و آئینی نظم و نسق کی پابندیوں اور قیود کو لو، کہ ان کی ضرورت کی تائید عقل سے بھی ہو سکتی ہے، کیونکہ فطرت بشری کے نقائص و معاصد پر غور کرتے ہی آدمی کی عقل اتنا بتا دیتی ہے، کہ کسی فرد واحد کو اطمینان

غرض عادت سے انسان کی زندگی کی بڑی رہنمائی ہوتی ہے، عادت ہی وہ اصول ہے جو ہمارے تجربہ کو مفید بناتا اور آئندہ کے لئے اسی طرح کے سلسلہ واقعات کی توقع پیدا کر دیتا ہے، جس طرح کہ پہلے پیش آچکے ہیں، اگر عادت اپنا یہ عمل نہ کرتی، تو حافظہ و حواس کے ماوراء واقعات

(یعنی حاشیہ صفحہ ۴۸) کے ساتھ کامل و انتہائی اختیارات نہیں سوچنے جاسکتے، تجربہ اور تالیف بھی یہی بتاتی ہے کہ ہر زمانہ اور ہر ملک میں اس طرح کی مطلق العنانی اور احقانہ اعتماد سے کیسے کیسے عظیم اشیانہ خدادات برپا ہوتے رہے ہیں، روزانہ زندگی کے فیصلوں اور تدابیر میں بھی عقل و تجربہ کے ملین، یہی امتیاز مرعی نظر آتا ہے، تجربہ کار مدبر، سپہ سالار، طبیب یا تاجر پر بھروسہ کیا جاتا ہے، اس کے کلمے پر عمل ہوتا ہے، اور نوآموز نازی چاہے فطرۃً کتنا ہی ذکی و فہیم کیون نہ ہو، اس کی بات کا اعتبار نہیں ہوتا، گویا ہر انسان بھی ایسا جائے کہ بعض خاص حالات میں، بعض قسم کے نتائج کے متعلق عقل متحول یا قابل لحاظ قیاسات قائم کر سکتی ہے، تاہم تجربہ کے بغیر محض عقلی قیاس ناقص ہی سمجھا جاتا ہے، کیونکہ عقل و نظر سے ماخوذ اصول کو قطعیت و استواری صرف تجربہ ہی سے حاصل ہو سکتی ہے، لیکن باوجود اس کے کہ زندگی کے نظری اور عملی دونوں شعبوں میں عقل و تجربہ کا یہ امتیاز عالمگیر طور پر تسلیم کیا جاتا ہے، پھر بھی میں اس اعلان سے نہ جھجھکتا، کہ اس کی تہ میں غلطی ہے، یا کم از کم یہ نہایت سطحی فرق و امتیاز ہے، اگر ہم ان دلائل کی جانچ کریں، جو مذکورہ بالا علوم سیاسیات و طبیعیات وغیرہ میں بطور عقلی نتائج کے تسلیم کئے جاتے ہیں، تو بالآخر ان کی تہ میں کوئی نہ کوئی ایسا اصول نکلیں گا، جو تجربہ مشاہدہ و تجربہ کے کسی اور عقلی قیاس پر نہیں مبنی ہو سکتا، ان دلائل اور ان اصول میں جنکو عوام خالص تجربہ سے ماخوذ خیال کرتے ہیں، صرف اتنا فرق ہوتا ہے، کہ اول الذکر صورت میں ہم کو اپنے مشاہدہ و تجربہ پر کسی حد تک غور و فکر بھی کرنا پڑتا ہے، تاکہ اس کے مخصوص حالات و لوازم کا پوری طرح علم ہو جائے، بخلاف دوسری صورت کے، کہ اس میں ہمارا گذشتہ تجربہ موجودہ نتیجہ کے تمام و کمال مطابق ہوتا ہے، کی برقیوں یا نیرو (قدیم رومہ کے دو ظالم بادشاہ، - م) کی تاریخ پر حکمرانی اندیشہ ہوتا ہے، کہ اگر ہمارے سلاطین و وزرائے اور کونسلوں کی بندش سے آزاد کر دیئے جائیں، تو ان بھی وہی مظالم سرزد ہونگے، لیکن ظالم بادشاہوں کی تاریخ سے قطع نظر کر کے، اگر ہم خود غافلگی ہی زندگی میں فریب دینا

سے ہم قطعاً جاہل رہتے، ہم کبھی بھی نہ جان سکتے، کہ کون سے وسائل اختیار کریں جو مقاصد کے مطابق پڑیں، نہ کسی نتیجہ کو پیدا کرنے کے لئے ہم اپنی فطری قوتیں استعمال میں لا سکتے، اور فکر کے ایک بڑے شعبہ کی طرح عمل کا بھی خاتمہ ہو جاتا،

یہاں یہ بتا دینا مناسب معلوم ہوتا ہے، کہ اگرچہ ہمارے تجربہ کے نتائج ہم کو حافظہ یا حواس سے آگے پہنچا دیتے ہیں، اور ایسے واقعات کا یقین دلاتے ہیں، جو نہایت ہی بعید زمانہ مکان میں واقع ہوئے ہیں تاہم حواس یا حافظہ کے سامنے ہر وقت استنباط، براہ راست کوئی نہ کوئی

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۴۸) اور ظلم و ستم کے واقعات کو سامنے رکھ کر ذرا غور کریں تو بھی ہی ڈر پیدا ہوگا، کیونکہ اس سے معلوم ہوتا ہے، کہ شر و فساد انسان کی فطرت ہی میں داخل ہے، جہاں کہیں بھی وہ مطلق العنان چھوڑ دیا جائیگا، ظلم کا خدشہ لگا رہیگا، دونوں صورتوں میں ہمارے اس اخذ و استنباط کی آخری بنیاد تجربہ ہے، کوئی شخص بھی اتنا اٹھراور نا تجربہ کار نہیں کہا جاسکتا جس نے انسانی زندگی کے حالات کے متعلق اپنے مشاہدہ کی وساطت سے بہت سے کلی اور صحیح

اصول بنائے ہوں، البتہ یہ ماننا پڑے گا، کہ جب تک امتدادِ زمانہ اور مزید تجربات سے یہ اصول اچھی طرح پختہ و وسیع نہ ہوں، اور ان کا صحیح محل استعمال نہ معلوم ہو جائے، اس وقت تک ان کے استعمال میں لغزش کا بہت

زیادہ احتمال رہتا ہے، کیونکہ ہر صورت یا واقعہ بہت سے ایسے خاص چھوٹے چھوٹے جزئیات سے گھرا ہوتا ہے جو رسا سے رسا ذہن سے بھی ابتدا میں نظر انداز ہو جاتے ہیں، حالانکہ صحتِ استنباط و حسنِ تدبیر کا دار مدار تمام تر

انہی کے استقصا پر ہوتا ہے، پھر اس کے ذکر کی تو ضرورت ہی نہیں، کہ ایک نوعِ مبتدی کے ذہن میں اس کے عام مشاہدات و اصول ہمیشہ اپنے صحیح موقع پر نہیں آتے، نہ مناسب تامل و تمیز کے ساتھ وہ ان کو برجستہ

ہر جگہ چپان کر سکتا ہے، اصل یہ ہے، کہ جب کو تم نا تجربہ کار مسئلہ کہتے ہو، اگر قطعاً نا تجربہ کار ہوتا، تو سرے سے کوئی استدلال کر ہی نہ سکتا، اور جب ہم کسی کو نا تجربہ کار کہتے ہیں، تو ہماری مراد صرف ایک اضافی کمی ہوتی ہے،

یعنی یہ کہ اس کا تجربہ بھی نسبتاً ناقص اور ادنیٰ درجہ کا ہے،

ایسی چیز موجود ہونا لازمی ہے جس سے اخذ نتائج کا عمل شروع کر سکیں، انسان کو جب کسی ویرانے میں کثرت سے بڑی بڑی عمارتوں کے کھنڈر ملتے ہیں تو وہ فوراً اس نتیجہ پر پہنچ جاتا ہے، کہ قدیم زمانے میں یہ ویرانہ کسی متمدن قوم کی بارونق آبادی تھی، لیکن اگر اس قسم کی کوئی شے نہ سامنے آتی تو وہ کبھی یہ نتیجہ نہیں نکال سکتا تھا، قدیم زمانے کے حالات ہم تاریخ سے معلوم کرتے ہیں، لیکن اسکے لئے ضروری ہوتا ہے، کہ پہلے ہم اُن مجلدات کا مطالعہ کریں، جن میں یہ واقعات درج ہیں اور پھر اس ہم اپنے استنباطات کی درجہ بدرجہ تمام شہادتوں کو طے کر کے بالآخر عینی شاہد یا ایسے لوگوں تک جا پہنچتے ہیں جو ان دور دراز واقعات کے عین موقع پر موجود تھے، خلاصہ یہ ہے کہ اگر ہم اپنے عمل استنباط کو کسی ایسے واقعے سے نہ شروع کریں جو براہ راست حافظہ یا حواس کے روبرو ہے، تو ہمارا سارا استدلال محض فرضی ہوگا، اور بعد کی کڑیاں ایک دوسرے سے چاہے کیسی ہی وابستہ کیوں نہ ہوں پھر بھی سارا سلسلہ استنباطات پا در ہوا رہیگا، جس سے کسی امر واقعی کے علم تک ہم نہ پہنچ سکیں گے، اگر میں تم سے پوچھوں کہ فلان واقعہ جس کو تم بیان کر رہے ہو، اس پر کیوں یقین رکھتے ہو، تو تم اس کی کوئی نہ کوئی وجہ بتاؤ گے اور یہ وجہ خود کوئی دوسرا واقعہ ہی ہوگی، جو پہلے واقعہ سے وابستہ ہے، لیکن تمہارا یہ سلسلہ توجیہ چونکہ نامتناہی نہیں ہو سکتا، اس لئے بالآخر کہیں نہ کہیں تم کو کسی ایسے واقعہ پر رک جانا پڑے گا جو تمہارے حافظہ یا حواس کے سامنے ہو، ورنہ ماننا پڑے گا، کہ تمہارا یقین سراسر بے بنیاد تھا،

اس ساری بحث کا حاصل جو کچھ نکلتا ہے، گو وہ فلسفہ کے عام نظریات سے ذرا بعید ہے، تاہم بجائے خود ایک نہایت ہی سیدھی سادھی سی بات ہے، اور وہ یہ ہے کہ ہر وہ یقین جو کسی وجود یا امر واقع سے متعلق ہو کسی نہ کسی ایسی ہی شے سے ماخوذ ہو سکتا ہے، جو حافظہ یا حواس کے روبرو ہو، اور ایک ایسے عادی اتصال کا پایا جانا ضروری ہے، جو حواس یا حافظہ کے سامنے کی

اسی شے کو کسی دوسری شے کے ساتھ وابستہ کرتا ہو، یا دوسرے لفظوں میں یوں کہو کہ جب بہت سی مثالوں میں یہ تجربہ ہو چکتا ہے کہ فلان دو چیزیں مثلاً آگ اور گرمی، برف اور ٹھنڈک ہمیشہ باہم وابستہ رہی ہیں، تو پھر اگر آگ یا برف سامنے لائی جائے تو برہنہ عادت ذہن گرمی یا سردی کا متوقع ہو جاتا ہے، اور یقین کرتا ہے کہ یہ کیفیت اس میں موجود ہے جس کا قریب جانے پر احساس ہوگا، یہ یقین لازمی نتیجہ ہے ذہن کو ان مذکورہ حالات میں رکھ دینے کا، جب ہم اس طرح کے حالات میں ہوں تو نفس کا یہ فعل بالکل اسی طرح ناگزیر ہے جس طرح کسی احسان کرنے والے سے محبت اور نقصان پہنچانے والے سے عداوت کا ہونا، ذہن کے یہ تمام افعال ایک طرح کے جبری میلانات ہیں، جنکو کوئی استدلال یا عقل فکر و فہم نہ پیدا کر سکتا ہے، اور نہ فنا کر سکتا ہے،

بیان پہنچا کر اگر ہم اپنی فلسفیانہ تحقیقات کا دروازہ بند کر دیں، تو یہ بالکل بجا ہوگا، اس لئے کہ اکثر مسائل میں تو ہم اس حد سے آگے بڑھ ہی نہیں سکتے، باقی یہ دعویٰ تمام مسائل کی نسبت بلا استثناء کیا جاسکتا ہے، کہ تجسس و تحقیق کی عجیب و غریب سرگردانیوں کے بعد آخر کار ہر پھر کچھ اسی نقطہ پر آ جانا پڑتا ہے، ہاں ہم ہمارا تجسس لائقِ عفو، بلکہ شاید قابلِ تحسین ہوگا، بشرطیکہ وہ بہارِ تحقیقات کو کچھ اور آگے لے جاسکے، اور اس امر پر کچھ مزید روشنی ڈال سکے، کہ اس یقین کی تائید کیا ہے، اور یہ اتصال عادی کمان سے ماخوذ ہے، کیونکہ اس ذریعہ سے ممکن ہے کہ بعض ایسی توجہات یا تشکیلات ہاتھ آجائیں، جو کم از کم تجربیدی علوم کے شیدائیوں کی تشفی کا باعث ہوں، اور ان کی ضیافتِ طبع کے لئے غور و فکر کا کچھ سامان مہیا ہو جائے گو وہ اپنی اتھائی استواری کے باوجود بھی خشک و شبہ کی آلائش سے قطعاً پاک نہیں ہو سکتیں، باقی رہے وہ لوگ جن کا مذاق اس خواہ مخواہ کی موٹنگانی کا طالب نہیں، وہ اس باب کی بقیہ بحث کے مخاطب نہیں ہیں،

اور بعد کے آنے والے مباحث اس ٹکڑے کو حذف کر کے بھی اچھی طرح سمجھ سکتے ہیں،

فصل - ۲

انسان کے تخیل سے زیادہ کوئی شے آزاد نہیں، اور اگرچہ یہ تخیل تصورات کے اس ذخیرہ سے آگے نہیں بڑھ سکتا، جو جو اس ظاہری و باطنی نے فراہم کر دیا ہے، تاہم ان کی ترکیب و تحلیل اور تقسیم و تجزی کی اس کو غیر محدود قوت حاصل ہے، جس کی بدولت وہ ان تصورات سے ہر طرح کے افسانے اور اساطیر گڑھ سکتا ہے، وہ ایک فرضی سلسلہ واقعات کو اصلیت کے رنگ میں رنگ دے سکتا ہے، ان واقعات کو ایک متعین زمان و مکان کی طرف منسوب کر سکتا ہے، ان کا اس طرح تصور کر سکتا ہے کہ گویا ہو بہو واقعہ ہیں، اور ہر لحاظ سے ان کو آسان یا تاریخی مرقع بنا دے سکتا ہے، جس پر آدمی پوری قطعیت کے ساتھ یقین رکھتا ہے، لہذا اب سوال یہ ہے، کہ اس قسم کے فرضی افسانہ اور واقعی یقین کے مابین کیا فرق ہوتا ہے؟ ظاہر ہے کہ اس فرق کا منشا کوئی ایسا مخصوص تصور نہیں ہے، جو یقینی امور میں تو پایا جاتا ہو، لیکن خیالی افسانوں میں اس کی کمی ہو، کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو ذہن کو جب اپنے تمام تصورات پر قدرت حاصل ہے، تو وہ یقین کے اس مخصوص تصور کو جس افسانہ کے ساتھ چاہتا ضم کر دے سکتا تھا، اور اس طرح ہمارے روزانہ تجربات کے خلاف اپنی مرضی سے ہر من گڑھت شے کو یقین کا جامہ پہنا دے سکتا تھا، حالانکہ ایسا نہیں ہوتا، مثلاً ہم اپنے عالم خیال میں آدمی کے سر کو گھوڑے کے دھڑ سے جوڑ دے سکتے ہیں، لیکن یہ یقین کرنا ہمارے بس کی بات نہیں، کہ واقعہ گھوڑے اور انسان کی مجموعی صورت کا کوئی جانور پایا جاتا ہے،

لہذا نتیجہ یہ نکلتا ہے، کہ تخیل و یقین کے مابین جو فرق ہے، اس کا منشا، احساس کی کوئی

ایسی خاص نوعیت ہے، جو موخر الذکر کے ساتھ پائی جاتی ہے، اور اول الذکر میں مفقود ہے، یہ احساس نہ ارادہ کا پابند ہوتا ہے اور نہ مرضی کا تابع، بلکہ تمام دیگر احساسات کی طرح خاص اوقات و حالات کے ماتحت از خود قدرتی طور پر پیدا ہوتا ہے، جب کوئی چیز حافضہ یا حواس کے سامنے آتی ہے تو عادت کی قوت فوراً ذہن کو اس دوسری چیز کے تصور تک پہنچا دیتی ہے، جو عموماً پہلی کے ساتھ وابستہ رہی ہے، اور اس تصور کے ساتھ جو خاص نوعیت کا احساس پایا جاتا ہے، وہ وہاں کے خیالی پلاؤ سے مختلف ہوتا ہے، بس یقین کی ساری ماہیت یہی مختلف نوعیت کا احساس ہے، کیونکہ کوئی واقعہ چاہے ہم اس پر کتنا ہی شدید یقین کیوں نہ رکھتے ہوں، ایسا نہیں ہے، کہ جس کے خلاف کا تصور نہ کیا جاسکتا ہو، لہذا اگر احساس تصور میں تفاوت نہ ہو تو نفس تصور میں یقین اور عدم یقین دونوں حالتوں میں کوئی فرق نہیں ہوتا، اگر کسی ہموار میز پر ہم میز ڈکے ایک گیند کو دوسرے کی طرف جاتا ہوا دیکھیں تو نہایت آسانی سے تصور کر سکتے ہیں، کہ یہ ٹکرا کر رک جائیگا، یہ تصور کسی تناقض کو مستلزم نہیں، لیکن پھر بھی اس سے جو احساس پیدا ہوتا ہے، وہ اس تصور کے احساس سے بہت ہی مختلف ہوتا ہے، جس میں ہم یہ سمجھتے ہیں کہ نہیں ٹکرا کے بعد دوسرا گیند حرکت کرنے لگیگا،

اس خاص احساس کی تعریف کرنا اگر نامکن نہیں تو کم از کم مشکل سید ہے، بالکل اسی طرح جس طرح ٹھنڈک کی کیفیت یا غصہ کی تعریف کسی ایسی مخلوق کو سمجھانا دشوار ہے، جو ان احساسات سے قطعاً نااہل ہے، اس احساس کا بس صحیح اور مناسب نام یقین ہے، جس کے معنی سمجھنے میں کسی کو دھت نہیں ہو سکتی، کیونکہ اس کا شعور ہر شخص کو ہر وقت ہوتا رہتا ہے، البتہ من وجہ اس کی تشریح و توضیح نامناسب نہ ہوگی جس کے ذریعہ سے ممکن ہے کہ بعض ایسی تشبیلات ہاتھ آجائیں جن سے احساس کی یہ خاص نوعیت زیادہ روشن ہو جائے، میرے نزدیک یقین کی

حقیقت اس سے زیادہ کچھ بھی نہیں ہے، کہ تخیل محض کی بہ نسبت وہ کسی شے کے زیادہ واضح، اجاگر، قوی اور استوار تر تصور کا نام ہے، یہ کئی کئی لفظوں کا استعمال نہایت ہی غیر فلسفیانہ طریقہ معلوم ہوتا ہوگا، لیکن ان الفاظ سے مقصود ذہن کے صرف اس فعل کو کسی نہ کسی طرح سمجھانا ہے جو واقعی چیزوں کو (یا جن کو واقعی سمجھا جاتا ہے) خیالی افسانوں کی بہ نسبت ہمارے لئے زیادہ مستحکم زیادہ وزن دار اور زیادہ پر زور و با اثر بنا دیتا ہے، لہذا اہل شے سے ہم کو اتفاق ہے، تو پھر لفظوں پر جھگڑنا فضول ہے، تخیل اپنے تصورات پر ہر طرح کے تصرف کی قدرت رکھتا ہے وہ ان کو جوڑ سکتا ہے، ملا سکتا ہے اور تمام ممکن صورتوں میں ان کو الٹ پلٹ سکتا ہے، وہ محض خیالی چیزوں کا زمان و مکان کے تمام مختصات کے ساتھ نقشہ کھینچ دے سکتا ہے، وہ ہماری آنکھوں کے سامنے ان کو اس طرح لاکر کھڑا کر دے سکتا ہے، جس طرح وہ فی الواقع موجود ہو سکتی تھیں، لیکن چونکہ یہ نامکن ہے کہ تخیل خود اپنی قوت سے یقین کے درجہ کو پہنچ سکے، لہذا بدیہی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ یقین کا مدار تصورات کی کسی خاص صنف یا ترتیب پر نہیں ہے، بلکہ اسکا تعلق ان تصورات کے ادراک کی کسی مخصوص ذہنی کیفیت و احساس پر ہے، مین مانتا ہوں کہ اس احساس یا کیفیت ذہنی کی کامل تشریح نامکن ہے، زیادہ سے زیادہ ہم ایسے مختلف الفاظ استعمال کر سکتے ہیں کہ فی الجملہ اس کے قریب پہنچ جائیں، لیکن اس کا صحیح اور ٹھیک نام دینا اوپر معلوم ہو چکا ہے صرف "یقین" ہے، یہ ایک ایسا لفظ ہے جس کو ہر آدمی روزمرہ کی زندگی میں سمجھتا ہے، باقی فلسفہ میں ہم اس دعویٰ سے آگے نہیں جاسکتے کہ یقین ایک ایسے خاص احساس پر مشتمل ہوتا ہے جو واقعی امور کو خیالی افسانوں سے الگ اور ممتاز کر دیتا ہے، جو ان کو زیادہ وزنی و مؤثر بنا دیتا ہے؛ ان میں زیادہ اہمیت پیدا کر دیتا ہے؛ ذہن میں ان کو بجا کر دیتا ہے؛ اور ہمارے اعمال حیات پر ان کو حکمران کر دیتا ہے، مثلاً اس وقت میرے کان

میں ایک ایسے شخص کی آواز آئی، جس کو میں جانتا ہوں، اور یہ آواز ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ برابر والے کمرے سے آرہی ہے، آواز کا یہ حتیٰ ارتسام فوراً میرے خیال کو اس شخص اور اس کے آس پاس کی چیزوں کی جانب منتقل کر دیتا ہے، اور آنکھوں کے سامنے ان کا نقشہ کھینچ جاتا ہے، یہ تصورات محض خیالی باتوں سے بہت سے زیادہ میرے ذہن پر تسلط رکھتے ہیں، ان کا احساس بالکل ہی مختلف ہوتا ہے، اور لذت و اطمینان و راحت کا جو اثر بھی یہ ڈالتے ہیں، بہت ہی قوی ہوتا ہے،

اب اس نظریہ کو پوری وسعت دو کہ احساس یقین کی حقیقت اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے کہ وہ خیالی افسانوں کی بہ نسبت ایک زیادہ محکم و استوار تصور ہوتا ہے، اور یہ کہ اس تصور میں یہ مخصوص کیفیت اس عادی اتصال سے پیدا ہوتی ہے، جو اس تصور کو حافظہ یا حواس کی کسی پیش نظر شے کے ساتھ حاصل ہوتا ہے، میں سمجھتا ہوں کہ اتنا مان چکنے کے بعد، یہ معلوم کرنے میں کوئی دشواری نہ ہوگی، کہ ذہن کے دیگر افعال بھی اسی سے مماثل ہوتے ہیں اور اس اصول کو اور زیادہ وسیع کیا جاسکتا ہے،

ہم پہلے ہی بتا آئے ہیں کہ قدرت نے خاص خاص تصورات میں باہم خاص خاص روابط قائم کر دیئے ہیں، اور جو ہی ایک تصور ہمارے ذہن میں آتا ہے، فوراً اپنے ساتھ ارتباط رکھنے والے تصور کو بھی سامنے کر دیتا ہے، اور نامحسوس طور پر ہماری توجہ اس کی طرف مڑ جاتی ہے، ربط یا استلاف کے یہ اصول ہماری تحلیل کے بموجب تین ہیں، مماثلت، مقابلیت، اور علیت، یہی وہ روابطِ ثلاثہ ہیں، جو ہمارے منتشر خیالات کو باہم جوڑ کر، اس مسلسل فکر و استدلال کی صورت پیدا کر دیتے ہیں، جس میں کم و بیش تمام بنی نوع انسان شریک ہیں، یہاں آپ سوال پیدا ہوتا ہے، کہ کیا تمام مذکورہ بالا علائق کا یہ خاصہ ہے، کہ جب ایک شے حافظہ یا حواس کے

روہرو آتی ہے تو نہ صرف اپنے ساتھ ارتباط رکھنے والی شے کا تصور پیدا کر دیتی ہے، بلکہ یہ تصور دوسری صورتوں کی بہ نسبت زیادہ محکم و استوار بھی ہوتا ہے؛ علاقہ علت و معلول سے جو یقین پیدا ہوتا ہے اس کے متعلق تو اس سوال کا جواب اثبات ہی میں نظر آتا ہے، اب اگر استکافات کے بقیہ دونوں علاقوں یا اصول میں بھی یہی بات پائی جاتی ہو تو پھر تمام افعال ذہنی کے لئے یہ ایک قاعدہ کلیہ قرار پاسکتا ہے،

اس کی تحقیق کے لئے سب سے پہلی مثال یہ لو کہ جب کسی دوست کی تصویر ہم دیکھتے ہیں تو ظاہر ہے کہ مماثلت کی بنا پر اس کا جو تصور اس وقت ہمارے ذہن میں آتا ہے، وہ زیادہ جلی ہوتا ہے، اور اس تصور سے غم یا مسرت کا جو جذبہ بھی پیدا ہوتا ہے، زیادہ قوی اور تیز ہوتا ہے اس کا سبب علاقہ مماثلت اور ایک ارتسام حاضر دونوں کا اجتماع ہے، لیکن اگر یہ تصویر اس دوست کی نہ ہو یا اس سے مشابہ نہ ہو، تو اس کی طرف سرے سے ہمارا خیال ہی نہ جائے گا، اسی طرح اگر دوست یا اس کی تصویر کچھ سامنے نہ ہو، تو اس صورت میں بھی، گو تصویر کے خیال سے دوست کا خیال آسکتا ہے، مگر یہ اجاگر ہونے کے بجائے اور دھندلا ہوگا، یہی وجہ ہے کہ جب کسی دوست کی تصویر سامنے ہو تو بے شک اس کے دیکھنے میں لطف آتا ہے، لیکن اگر یہ ہٹا لی جائے، تو پھر بجائے اس کے کہ پہلے ہم اس تصویر کا خیال کریں، اور اس کی وسط سے دوست کا خود براہ راست دوست ہی کا تصور جانے کو زیادہ پسند کریں گے،

کیتھو لک مذہب والوں کی زمین بھی اسی قبیل کی مثالوں میں داخل کی جاسکتی ہیں، یہ وہم پرست اپنے سوانگوں کے لئے جن پر ان کو لعنت ملامت کی جاتی ہے علی العموم یہی غدر بیان کرتے ہیں، کہ ان خارجی افعال و حرکات سے دینی جوش و زہد ہیبت کے تازہ اور تیز کرنے میں مدد ملتی ہے، جو تا مگر صرف بعید و غیر مادی چیزوں پر توجہ رکھنے سے ضعیف

مضحل ہو جاتا ہے، وہ کہتے ہیں کہ ہم تصویرون اور بتوں کے ذریعہ سے اپنے اعتقاد کی غیر مادی چیزوں کی گویا ایک محسوس شبیہ یا نطل پیدا کرتے ہیں، جس کی براہ راست موجودگی، غیر مادی چیزوں کے حاضر و ناظر جاننے میں اس سے زیادہ معین ہوتی ہے جتنا کہ خالی مراقبہ یا ذہنی تصور سے ممکن ہے، محسوس چیزیں ہمیشہ متخیلہ پر زیادہ اثر ڈالتی ہیں، اور یہ اثر فوراً آسانی سے اُن تصورات تک منتقل ہو جاتا ہے، جو ان محسوسات سے متعلق یا مماثل ہوتے ہیں، ان مثالوں اور اس وسیلے سے میں صرف یہ نتیجہ نکالنا چاہتا ہوں کہ مماثلت کے اثر سے تصورات کا واضح اور اجاگر ہونا، ایک مناسب عام بات ہے، اور چونکہ ہر مثال میں مماثلت کے ساتھ ارتسام کا پایا جانا بھی ضروری ہے، لہذا ہمیں مذکورہ کو صحیح ثابت کرنے کے لئے جس کثرت سے تجربات درکار ہوں مل سکتے ہیں،

مقارنت و مماثلت دونوں کے متعلق ان تجربات کی مزید تقویت ایک اور صنف کے تجربات سے بھی ہو سکتی ہے، یہ تو قطعی ہے کہ کسی شے کی دوری، اس کے تصور کو کمزور کرتی ہے، اور جب ہم کسی چیز سے قریب ہوتے ہیں تو گو وہ جو اس سے اب بھی غائب ہوتا ہے ہم ذہن پر اس کا اثر اتنا قوی پڑنے لگتا ہے، کہ گویا وہ براہ راست ایک ارتسام ہے، کسی چیز کے نفس خیال سے بھی اس کے مقارن چیزوں کی طرف ذہن منتقل ہو جاتا ہے، لیکن انتقال ذہن میں زیادہ وضاحت صرف اسی حالت میں ہوتی ہے، کہ کوئی چیز واقعاً سامنے موجود ہو جو جب میں گھر سے چند میل کے فاصلہ پر ہوتا ہوں، تو وہاں کی باتوں کا اثر بہ نسبت اس کے کمین زیادہ پڑتا ہے کہ میں دو نو فرسنگ کے فاصلہ پر ہوں، گو اتنے فاصلہ پر بھی اگر اپنے احباب یا اہل عیال کے پڑوس کی کسی شے کا خیال کروں تو بھی ان کا تصور قدرۃً پیدا ہو جائے گا، لیکن اس صورت میں چونکہ ذہن کے سامنے کی دونوں چیزیں صرف تصور ہی تصور ہیں، اس لئے باوجود ذہنی انتقال کی سہولت کے، تنہا یہ انتقال، کسی تصور کو زیادہ اجاگر کرنے کے قابل نہ ہوگا، کیونکہ براہ راست خود

حواس کے سامنے کوئی چیز نہیں موجود ہے،

اس میں کسی شخص کو شبہ نہیں ہو سکتا، کہ علیت یا علاقہ تعلیل بھی وہی اثر رکھتا ہے، جو ثلث اور مقارنت کے بقیہ دو علاقوں کا ہوتا ہے، وہم پرست آدمی اور بیا و فقر کی یادگاروں پر جان دیتے ہیں، اس لئے کہ ان کے ذریعہ سے، اعتقاد تازہ ہوتا رہتا ہے، اور ان بزرگوں کا تصور جن کو وہ سہوہ عمل بنا کر پیروی کرنا چاہتے ہیں، زیادہ پائیدار اور مضبوط بنا رہتا ہے، اب ظاہر ہے کہ خود کسی بزرگ کے ہاتھ کی بنائی ہوئی کوئی چیز اس کی بہترین یادگار ہوگی، لباس وغیرہ کو تبرک سمجھنے کی بھی یہی وجہ ہوتی ہے، کہ یہ چیزیں ایک زمانہ میں اس کے دست تصرف میں تھیں، وہ ان کو دہرانا اٹھاتا تھا جس کی بنا پر گویا یہ سب چیزیں ایک طرح سے اس کی ذات کے ماتم مخلوقات و اثرات خیال کیجاتی ہیں، اور جن آثار و نتائج سے ہم کو اس کے وجود کا علم حاصل ہوتا ہے، ان میں یہ چیزیں اس کی ذات کے ساتھ سب سے زیادہ قریبی تعلق رکھتی ہیں،

فرض کرو، کہ کسی مدت کے بچھڑے ہوئے یا مرحوم دوست کا لڑکا آجائے تو ظاہر ہے کہ اس کو دیکھتے ہی اس دوست کی یاد بھی تازہ ہو جائے گی، اور تمام کھلی بے تکلفیاں اور محبت و اخلاص کے تعلقات کی تصویر جس وضاحت کے ساتھ آنکھوں کے سامنے پھر جائے گی، وہ کسی اور صورت سے نہ حاصل ہوتی، اس مثال سے بھی اسی اصولِ بالا کی تائید و تصدیق ہوتی ہے، ان مذکورہ واقعات و تجربات کے بارے میں یہ بات خیال رکھنے کی ہے، کہ جس ترتیب

شے کی طرف ذہن کا انتقال ہوتا ہے، اس کا پہلے سے یقین ہو نا ضروری ہے، ورنہ علاقہ اسلاف سے کوئی نتیجہ نہیں نکل سکتا، تصویر کا اثر اس یقین پر مبنی ہے کہ ہمارا دوست ایک زمانہ میں موجود تھا، لہذا قرب وہاں کے متعلق تصورات کو بے اس کے نہیں ابھار سکتا، کہ پہلے ہم کو اس امر کا یقین ہو کہ گھرواقعی موجود ہے، اب میرا دعویٰ یہ ہے کہ جہاں یقین کا تعلق ایسی چیزوں سے ہوتا ہے، جو

یا جو اس کے ماورائے ذہن وہاں بھی اس کی یہی نوعیت ہوتی ہے اور بعینہ انھیں مفصلہ بالا اسباب یعنی انتقالِ ذہن اور وضاحتِ تصور سے یہ پیدا ہوتا ہے، جب مین خشک لکڑی کا کوئی ٹکڑا آگ میں ڈالتا ہوں، تو فوراً دل میں سمجھ لیتا ہوں کہ اس سے آگ بجھنے کی جگہ اور تیز ہو جائیگی علت سے معلول کی طرف ذہن کا یہ انتقال عقل و قیاس پر مبنی نہیں ہوتا، بلکہ اس کا مدار تواترِ عادت و تجربہ پر ہوتا ہے، اور چونکہ اس کی ابتدا ایک ایسی شے سے ہوتی ہے، جو جو اس کے دُور ہے، اس لئے آگ کے تیز ہونے کا جو تصور پیدا ہوتا ہے وہ محض تخیل کی بے سرو پا باتوں یا خیالی پلاؤں سے زیادہ قوی اور جاگرم ہوتا ہے، خیال فوراً اس کی طرف دوڑ جاتا ہے، اور ادراک کی تمام وہ قوت اس کی جانب منتقل کر دیتا ہے جو ارتسام جو اس سے جا مل ہوتی ہے، یہ ہو سکتا ہے، کہ شراب کا گلاس سامنے آنے سے اتفاقاً تلوار کے زخم اور اس کی تکلیف کا خیال آجائے لیکن کیا اس خیال کے مقابلہ میں زخم و تکلیف کا وہ تصور یقیناً قوی تر نہ ہوگا، جو سینہ پر تیرا رکھنے سے پیدا ہوتا ہے، خلاصہ یہ کہ اس قسم کے قوی تصور و ادراک کا سبب بجز اس کے اور کچھ نہیں ہو سکتا کہ ایک چیز جو اس کے سامنے موجود ہے اور اس سے برہائے عادت ذہن ایک اور ایسی چیز کے تصور کی طرف مڑ جاتا ہے، جو بالعموم اس کے ساتھ وابستہ رہی ہے، امور واقعہ کے متعلق اخذ نتائجِ مین ذہن کا جو کچھ فعل ہوتا ہے اس کی ساری حقیقت بس اتنی ہی ہے، مزید تشفی کیلئے افعالِ ذہن مین اور بھی بعض ایسی تمثیلات مل جاتی ہیں، جن سے اسی حقیقت کی توضیح و تشریح ہوتی ہے، یعنی جہاں کہیں پیشِ حواس شے سے کسی دوسری شے کی جانب ذہن کا انتقال ہوتا ہے، وہاں ہمیشہ اس دوسری شے کا تصور محکم و استوار ہوتا ہے،

غرض معلوم یہ ہوا کہ عملِ فطرت اور ہمارے سلسلہٴ تصورات کے مابین ایک مقررہ توافق و تناسب موجود ہے، اور گو ہم ان قوتوں سے قطعاً ناواقف ہوں، جو کارخانہٴ فطرت پر حکمران

ہیں، تاہم اتنا صاف نظر آتا ہے کہ ہمارے خیالات و تصورات اسی سلسلہ کے مطابق چلتے ہیں جو اس کا رخائے فطرت کے دیگر افعال میں جاری ہے، اس مطابقت کا مبدر و منشاء عادت ہی، جبکہ وجود نوع انسان کے بقا اور زندگی کی رہنمائی کے لئے لابدی تھا، اگر کسی چیز کے سامنے آتے ہی ان چیزوں کا تصور ذہن میں نہ پیدا ہو جایا کرتا، جو علی العموم اس کے ساتھ وابستہ ہی ہیں، تو ہمارا علم جو اس یا حلقہ کے تنگ حدود سے آگے نہ بڑھ سکتا، اور ہم کبھی اس قابل نہ ہوتے، کہ وسائل کو مقاصد کے مطابق ترتیب دے سکیں، اور نہ ہم اپنی فطری قوتوں کو حصول خیر یا اجتناب شر کے کام میں لاسکتے، علّٰیٰ کی تحقیق و تلاش کے شیدائیوں کی فکر و حیرت کے لئے یہی سامان بہت کافی ہے،

زیر بحث نظریہ کی مزید توثیق کے لئے ہم اتنا اور اضافہ کرتے ہیں کہ ذہن کا یہ خاص فعل، جس کی بنا پر ہم محلولات کا علّٰی سے اور علّٰی کا محلولات سے استنباط کرتے ہیں، چونکہ تمام بنی نوع انسان کی بقا کے لئے اشد ضروری ہے، اس لئے اس کو مغالطہ آمیز عقلی قیاسات کے سپرد نہیں کیا جاسکتا تھا، کیونکہ عقل و استدلال کا یہ حال ہے کہ بچپن کے ابتدائی ایام میں اس کا سرے سے پتہ نہیں ہوتا، اور ایسا کوئی زمانہ بھی انسانی زندگی میں نہیں آتا، کہ زبردست سے زبردست عقل کی طرف سے بھی انتہائی لغزش و خطا کا اندیشہ نہ لگا رہتا ہو، لہذا قدرت کی اس عالمگیر حکمت کا اقتضا جو ہر جگہ نظر آتی ہے، یہی تھا، کہ وہ ذہن کے ایسے اہم اور زندگی کے لئے ناگزیر فعل کو کسی ایسی جبلت اور میکائیکی میلان کی نگرانی میں دیدے، جس کے افعال میں خطا کی گنجائش ہی نہ ہو، جس کا سرشتہ زندگی و فکر کے اولین ظہور کے ساتھ وابستہ ہو، اور جو عقل و فہم کے بہ تکلف پیدا کئے ہوئے قیاسات سے آزاد ہو، جس طرح فطرت نے ہم کو اپنے ہاتھ پاؤں کا استعمال کرنا سکھلادیا ہے، بے اسکے

کہ اُن کے اعصاب و عضلات کی مشین کا ہم پہلے علم حاصل کریں؛ اس طرح اس فطرت نے ہمارے
 اندر ایک ایسا جہلی میلان بھی ودیعت کر دیا ہے، جو فکر و خیال کو اسی راہ پر لگا دیتا ہے
 جس پر کہ کائنات خارجی چل رہی ہے، گو کہ ہم خود ان طاقتوں اور قوتوں سے جاہل ہیں
 جن پر کہ خارجی اشیاء کی یہ منضبط و مسلسل روش موقوف ہے،



باب

متعلق ظنّی

ممکن ہے کہ دنیا میں نجات اتفاق کا فی نفسہ کوئی وجود نہ ہو، لیکن جہاں کسی واقعہ کی اصلی علت کا پتہ نہیں لگتا، تو ذہن اس کو نجات و اتفاق ہی پر محمول کرتا ہے،

اس میں شک نہیں، کہ جس صورت میں کسی ایک جانب اتفاقات زیادہ ہوتے ہیں، تو ظن غالب اسی جانب جاتا ہے، اور جس نسبت سے اتفاقات کی اس زیادتی کا پتہ ایک طرف کو جھکتا جاتا ہے، اسی نسبت سے غلبہ ظن میں بھی ترقی ہوتی جاتی ہے، اور یقین و قبول کا درجہ قوی ہوتا جاتا ہے، اگر کسی پانسہ کے چار رخ ایک طرح کی شکل یا ایک تعداد کے نقطے رکھتے ہوں، اور باقی دو رخ ان سے مختلف شکل یا تعداد کے ہوں تو گمان غالب یہی ہوگا، کہ چار رخ والی شکل یا تعداد کا پانسہ پڑے گا، اور اگر کسی ایسا ہو کہ ہر رخ ایک

لے لاک نے دلائل کی دو قسمیں قرار دی ہیں، برہانی اور ظنی، اس تقسیم کی رو سے تمام انسانوں کا فانی ہونا یا آفتاب کا کل ٹھنڈا ہونا ایک ظنی امر ہے، لیکن زبان کو عام بول چال کے مطابق قائم رکھنے کے لئے ضروری ہے کہ دلائل کو برہانی، ثبوت اور ظنّی تین اصناف میں تقسیم کیا جائے، اور ثبوت سے مراد تجربہ کے وہ دلائل ہوں جنہیں شک و شبہ کی گنجائش نہیں ہوتی،

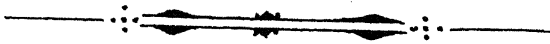
طرح کے ہون، اور صرف ایک رخ دوسری طرح کا تو غلبہ ظن بہت زیادہ بڑھ جائے گا، اور یقین یا توقع میں زیادہ قطعیت پیدا ہو جائے گی، ذہن کا یہ عمل یا استدلال ایک نہایت ہی پیش پا افتادہ اور سطحی بات معلوم ہوتی ہے، لیکن درائنظر ڈالنے سے اُمید ہے، کہ اس کے اندر فکر و تحسین کا کافی سامان ملیگا،

جب ذہن یہ جاننا چاہتا ہے، کہ مذکورہ بالا قسم کا پانسہ پھینکنے سے کیا نتیجہ نکلے گا، تو ظاہر ہے کہ بجائے خود اس کا ہر رخ، اس کے نزدیک مساوی امکان رکھتا ہے، اور اتفاق کے معنی یہ ہیں، کہ تمام ممکن نتائج و احتمالات بالکل مساوی ہوں، لیکن چونکہ پانسہ کے اکثر رخ ایک طرح کے ہیں، جن کے پڑنے سے ایک ہی نتیجہ برآمد ہوگا، اس لئے ذہن مختلف احتمالات یا اتفاقات پر غور کرنے سے بار بار اور زیادہ تر اسی نتیجہ کی جانب جھکتا ہے، پانسہ کے اکثر رخوں کا جو ایک ہی نتیجہ تک پہنچاتے ہیں، اس طرح یکساں ہونا، قدرت کی کسی ناقابلِ فہم حکمت و تدبیر سے، برجستہ ہمارے اندر احساس یقین پیدا کر دیتا ہے، اور اس نتیجہ کو اپنے اس مخفی لہف نتیجہ پر رائج کر دیتا ہے، جس کی تائید میں رخون کی تعداد کم ہے، اور جس پر ذہن کی نگاہ نسبت کم پڑتی ہے، اب اگر ہم یہ مان لیں کہ یقین کی حقیقت اس کے سوا کچھ نہیں ہے، کہ وہ محض خیالی پلاؤ کی بنیاد کسی شے سے زیادہ قوی و استوار ادراک کا نام ہے، تو ذہن کے مذکورہ بالا فضل کی کسی حد تک توجیہ ہو جاتی ہے، یعنی پانسہ کے کثیر التعداد رخوں کا یکساں ہونا، خیال میں انہی کی شکل کو زیادہ مضبوطی سے جمادیتا ہے، اس میں زیادہ قوت و وضاحت پیدا کر دیتا ہے، عوطف و جذبات پر اس کا اثر زیادہ محسوس طور پر پڑتا ہے، مختصر یہ کہ وہ اعتماد یا بھروسہ پیدا ہو جاتا ہے جو یقین کی ماہیت اور اسے کا خمیر ہے،

علل و اسباب سے جو غلبہ ظن حاصل ہوتا ہے، اس کی صورت و نوعیت بھی یہی ہے،

تحت و اتفاق کے آفریدہ ظن غالب کی اوپر معلوم ہوئی ہے بعض علتیں تو ایسی ہیں جو دائما و مستمر
 ایک ہی نتیجہ پیدا کرتی رہتی ہیں اور آج تک ایک مثال بھی مخالفت نہیں پائی گئی ہے، آگ
 ہمیشہ جلاتی ہے، اور پانی کے اندر ہمیشہ آدمی کا دم گھٹنے لگتا ہے، جذب و دفع سے حرکت پیدا
 ہو جانا ایک ایسا عالمگیر قانون ہے جس میں کبھی کسی استثنا کی گنجائش نہیں نکلی ہے لیکن دوسری
 طرف ایسی علتوں کا بھی وجود ہے جو اتنی منضبط و قطعی نہیں ہیں، مثلاً ریونڈ چینی دست اور
 ہے، اور ایفون خواب آور لیکن ہمیشہ اور ہر شخص کے لئے نہیں، یہ سچ ہے کہ جب کوئی
 علت اپنا معمولی نتیجہ پیدا کرنے سے قاصر رہتی ہے، تو فلاسفہ اس کو قانون فطرت کی بے نظمی
 کی جانب نہیں منسوب کرتے، بلکہ سمجھتے ہیں کہ کچھ مخفی موانع ایسے پیدا ہو گئے ہیں، جنہوں نے
 اس علت کے فعل کو عارضی طور پر روک دیا ہے، لیکن اس سے ہمارے نتائج و استدالات میں
 کوئی رختہ نہیں پڑتا، جو تجربات کامل انقباض و یکسانی پر مبنی ہیں، ان میں پورے یقین کیسے
 برتنے عادت ذہن ماضی سے مستقبل کی طرف دوڑ جاتا ہے، اور کسی مخالفت نتیجہ کے فرض
 کرنے کی کوئی گنجائش نہیں رہتی، مگر جہاں ایسی علتوں سے جو بظاہر بالکل یکساں ہیں مختلف
 نتائج رونما ہوتے ہیں، تو اس صورت میں جب ماضی سے مستقبل کی طرف ذہن منتقل ہوتا
 ہے، اور نتیجہ کا فیصلہ کرنا چاہتا ہے تو پہلے فائوس خیال میں تمام ممکن احتمالات گردش
 کر جاتے ہیں، گو بالآخر ہم ترجیح اسی احتمال یا نتیجہ کو دیتے ہیں، جس کی کثرت کا تجربہ ہو چکا ہو
 اور یقین ہوتا ہے کہ یہی الکی بھی رونما ہوگا، تاہم دوسرے احتمالات کو ہم میقلم نظر انداز نہیں
 کر سکتے، بلکہ ہر ایک کو اس کے وقوع کی کثرت یا قلت کے مطابق قوت و اہمیت حاصل
 ہوتی ہے، تقریباً یورپ کے تمام مالک کے متعلق یہ خیال کیا جاتا ہے کہ جنوری میں کسی نہ
 کسی وقت ہالا ٹرے گا، جو بہ نسبت اس کے زیادہ رائج ہے، کہ ایسا نہ ہوگا اور سارے ہینڈ سوم

صاف رہیگا، البتہ اس رجحان خیال یا غلبہ ظن کا مرتبہ ہر مقام کے لحاظ سے مختلف ہوتا ہے، اور زیادہ شمال کی طرف بڑھنے سے یقین کی حد تک پہنچ جاتا ہے، لہذا معلوم ہوا کہ جب ہم گزشتہ تجربات کی بنا پر آئندہ کے لئے کسی علت کے مختلف معلومات میں سے ایک کو متعین کرتے ہیں، تو تمام مختلف احتمالات پر نظر دوڑا جاتے ہیں، اور ذہن سمجھ لیتا ہے کہ مثلاً ایک احتمال سو مرتبہ واقع ہو چکا ہے، دوسرا دس مرتبہ اور تیسرا ایک مرتبہ، چونکہ ایک واقعہ یا احتمال کے ساتھ کثرت تعداد ہے، اس لئے وہ تخیل پر زیادہ قوت کے ساتھ مسلط ہو جاتا ہے، اور اس کیفیت کو پیدا کر دیتا ہے، جس کا نام یقین ہے، باقی دوسرے احتمالات، جو تعداد و قوت میں اس کے برابر نہیں ہیں، اور ماضی سے مستقبل کی جانب انتقالِ ذہن کے وقت اس کثیر تعداد میں ذہن کے سامنے نہیں آتے، جتنا کہ یہ آتا ہے، لہذا قلت والا احتمال کثرت والے کے مقابلہ میں قدرۃً ماند پڑ جاتا ہے، اب کسی سے کہو کہ ذہن کے اس فعل کی توجیہ ذرا کسی نظامِ فلسفہ سے کرے تو اس کو پتہ چل جائے گا کہ اس میں کیا دشواری ہے، رہا میں، تو میری تسلی کے لئے اتنا ہی بس ہوگا، اگر ان اشارات سے فلاسفہ کچھ بیدار ہو جائیں، اور احساس کرنے لگیں کہ اس قسم کے اعلیٰ دقیق مسائل کی گرہ کشائی سے عام نظریات کا سارا دفتر صاف ہوتا



باب

تصویر لزوم

فصل - ۱

علوم ریاضی کو علوم اخلاقی پر بڑا تفوق یہ حاصل ہے، کہ ریاضیات میں جن تصورات سے کام پڑتا ہے، وہ قابلِ حس ہونے کی وجہ سے ہمیشہ نہایت صاف و متعین ہوتے ہیں جن میں خیف سے تفاوت کا بھی فوراً پتہ چل جاتا ہے، اور ہر اصطلاح بلا کسی التباس و ابہام کے برابر ایک ہی مفہوم و تصور پر دلالت کرتی ہے، بیضوی شکل پر کبھی دائرہ کا دھوکا نہیں ہو سکتا، خیر و شر، حق و باطل کے مقابلہ میں مساوی الساقین اور مختلف الاضلاع مثلثوں کا فرق بہت زیادہ واضح اور متعین ہوتا ہے، اگر ہندسہ کی کسی اصطلاح کی تعریف کر دی جائے، تو ذہن اس کے تمام مواقع استعمال پر بلا پس و پیش از خود لفظ کی جگہ معنی اور اصطلاح کی جگہ تعریف کو سامنے رکھیگا، یا اگر تعریف سے نہ بھی کام لیا جائے، تو خود اصل چیز کو سامنے کر دیا جاسکتا ہے، جس سے نہایت وضاحت کے ساتھ بات سمجھ میں آجاتی ہے، بخلاف اس کے لطیف نفی احساسات، افعالِ فہم، اور جذباتی ہیجانات کا یہ حال ہے، کہ

گوئی نفسہ ان میں باہمی امتیاز پایا جاتا ہے، تاہم جہان ان پر سنجیدگی سے غور کرنا چاہو، تو یہ امتیاز فوراً نظر سے اوجھل ہو جاتا ہے، ساتھ ہی یہ بھی ہمارے بس میں نہیں ہوتا، کہ جب غور و فکر کی ضرورت پڑے، اپنی مرضی کے مطابق ان جذبات و احساسات یا افعالِ فہم کو ذہن میں پیدا کر لیں، اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے، کہ ہمارے استدلالات میں آہستہ آہستہ ابہام و اشتباہ سرایت کر جاتا ہے، مثلاً چیز و نکتہ ہم بالکل ایک چیز سمجھ بیٹھے ہیں، اور بالآخر ہمارے نتائج اصل مقصد سے دور جا پڑتے ہیں۔

با اینہم ایک شخص یہ دعویٰ بلاخر خستہ کر سکتا ہے، کہ اگر انصاف سے دیکھا جائے تو ان دونوں قسم کے علوم میں عیب بھی ملتے ہیں اور ہنر بھی، جو ایک دوسرے کی تلافی کر کے دونوں کی حالت برابر کر دیتے ہیں، اگر ایک طرف ہندسی تصورات کو آدمی اپنے ذہن میں زیادہ سہولت کے ساتھ واضح و متعین طور پر قائم رکھ سکتا ہے، تو دوسری طرف اس علم کے دقیق استنباطات تک پہنچنے کے لئے ذہن کو نہایت طویل و پیچیدہ سلسلہ استدلال سے بھی پالا پڑتا ہے، اور نہایت ہی بعید تصورات میں باہم مقابلہ و موازنہ کرنا ہوتا ہے، اسی طرح اگر اخلاقی تصورات میں ایک طرف یہ نقص ہے، کہ جب تک بے انتہا احتیاط و ہوشیاری کا لحاظ نہ رکھا جائے، ابہام و التباس کا اندیشہ رہتا ہے، تو دوسری طرف یہ آسانی بھی ہے، کہ اخلاقی استدلال ہمیشہ نسبتاً بہت ہی مختصر ہوتے ہیں، اور نتیجہ تک پہنچنے کے لئے درمیانی وسائل و مقدمات ان علوم کے مقابلہ میں نہایت کم ہوتے ہیں، جنہیں عدد و مقدار سے بحث ہوتی ہے، اقلیدس کی مشکل ہی سے کوئی ایسی شکل ہوگی، جو اتنی سادہ ہو کہ کسی اخلاقی استدلال کے مقابل میں بھی بشرطیکہ اس میں لاعاطل خیال آرائی نہ ہو زیادہ مقدمات و اجزاء پر مشتمل نہ ہو، جن چیزوں میں چند ہی قدم چل کر ہم کو انسانی ذہن کے اصولِ عمل کا سرخ لگ جاتا ہے، وہ ان ہم اپنی کامیابی

سے کم از کم اس بنا پر تشفی حاصل کر سکتے ہیں، کہ مزید تحقیقات علل کا فطرت نے کسی جلد دروازہ بند کر کے اعترافِ لاعلمی کی حد تک پہنچا دیا، لہذا اخلاقی یا الہیاتی علوم کی راہِ ترقی میں جو شے سب سے زیادہ حائل ہے وہ تصورات کی عدم وضاحت اور اصطلاحات کا ابہام و اشتباہ ہے، ریاضیات کی اہل دشواری، استنباطات کی طوالت اور احتوائے فکر ہے، جو اس میں کسی نتیجہ تک پہنچنے کے لئے ضروری ہے، اور فلسفہ طبعی میں ہماری ترقی کو غالباً اس لئے رکاوٹیں پیش آتی ہیں، کہ ضروری و موافق مطلب واقعات و تجربات کی کمی پڑ جاتی ہے، جنکا علم زیادہ تر اتفاقات سے حاصل ہوتا ہے، اور ہمیشہ عین احتیاج کے وقت ان کامیاب کر لینا قدرت میں نہیں ہوتا، خواہ ان کی جستجو میں ہم اپنی ساری محنت و دانائی کیوں نہ خرچ کر دیں، چونکہ فلسفہ اخلاق میں اب تک ہندسہ اور طبیعیات دونوں سے کم ترقی ہوئی ہے اس لئے ہم یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں، کہ اگر اس حیثیت سے ان علوم میں کوئی فرق ہے تو جو دشواریاں علم اخلاق کی ترقی سے مانع ہیں، ان پر غالب آنے کے لئے زیادہ اعلیٰ قابلیت و استعداد درکار ہے، مابعد الطبیعیات کے تمام تصورات میں کوئی اتنا مبہم و غیر متعین نہیں جتنے کہ طاقت و قوت، اثرِ حجبی یا لزوم و وجوب کے تصورات ہیں، جن سے اس علم کے مباحث میں قدم قدم پر کام پڑتا ہے، لہذا اگر ممکن ہو تو میں اس فصل میں ان اصطلاحات کا ٹھیک ٹھیک مفہوم متعین کرنے کی کوشش کرتا ہوں، تاکہ اس طریقے سے وہ ابہام کچھ رفع ہو جائے جس کی شکایت کے دھبوں سے فلسفہ الہیات کا سارا دامن زنگا ہوا ہے، اس امر کے تسلیم کرنے میں تو کچھ زیادہ قیاحت نہیں نظر آتی، کہ ہمارے تمام تصورات ارتسامات کی نقل ہوتے ہیں، یا بالفاظِ دیگر یوں کہو کہ ایسی شے کا خیال کرنا ہمارے لئے قطعاً ناممکن ہے، جس کو پہلے ہم کہی اپنے ظاہری یا باطنی حواس کی وساطت سے محسوس نہ

کر چکے ہوں، اس دعویٰ کی تشریح و ثبوت کی مین اوپر کوشش کر آیا ہوں، اور یہ امید بھی ظاہر کر چکا ہوں کہ اگر اس اصول کا صحیح طور پر استعمال کیا جائے، تو فلسفیانہ مباحث و استدالات میں موجودہ حالت کی بہ نسبت بہت زیادہ صحت و صفائی پیدا ہو جائے گی، مرکب تصورات کو تو غالباً تعریف ہی کے ذریعہ سے اچھی طرح جانا جاسکتا ہے، جس کی حقیقت صرف اُن اجزاء یا بسیط تصورات کو گنا دینا ہے، جن سے مل کر کوئی مرکب تصور بنتا ہے، لیکن تعریف کر کے ہم نے کسی مرکب تصور کو اس کے انتہائی بسیط اجزاء تک پہنچا دیا، اور پھر بھی کچھ نہ کچھ ابہام یا گنجشک پن باقی ہے، تو سوال یہ ہے کہ اب اس کے زائل کرنے کی کیا سبیل ہے؟ ان پر ہم کس تدبیر سے روشنی ڈالیں، کہ نگاہ ذہن بالکل صاف و متعین طور پر ان کو دیکھ لے؟ تدبیر یہ ہے کہ اُن ارتسامات یا اہل احساسات کو پیدا کرو، جن سے یہ بسیط تصورات منتقل ہوں، یہ ارتسامات تمام محسوس اور نہایت محکم ہوتے ہیں، ان میں گنجشک پن قطعاً نہیں ہوتا، لہذا جب یہ خود پوری روشنی میں آجاتے ہیں تو اپنے مقابل کے ان تصورات کو بھی اجاگر کر دیتے ہیں، جو پہلے دھندلے نظر آتے تھے، اور اس طرح گویا ہم کو ایک نئی خوردبین یا ایسا علم مرایا ہاتھ آجاتا ہے، جس کی مدد سے علوم اخلاقیہ کے باریک سے باریک اور بسیط سے بسیط تصورات بھی اسی طرح آئینہ ہو جاسکتے ہیں، جیسے کہ محسوس سے محسوس اور موٹے سے موٹے تصورات ہوتے ہیں،

لہذا قوت یا لزوم کے تصور کو پوری طرح جاننے کے لئے ہم کو اس کے ارتسام کی تحقیق کرنی چاہئے اور اس ارتسام کا متیقن طور پر پتہ لگانے کے لئے ہم کو اس کے تمام ممکن ماخذوں کو چھان ڈالنا چاہئے،

جب ہم اپنے اس پاس کی بیرونی چیزوں پر نظر کرتے ہیں، اور علل مختلفہ کے افعال کو غور سے دیکھتے ہیں تو ایک بھی مثال ایسی نہیں ملتی جس سے کسی قوت یا لزوم و ضرورت کا انکشاف ہوتا ہو، نہ کوئی ایسی صفت ہی دکھائی دیتی ہے، جو معلول کو علت سے اس طرح جکڑے ہو، کہ ایک کو دوسرے سے مستنبط کرنے میں خطا کا امکان نہ ہو، ہم کو صرف اتنا ہی نظر آتا ہے کہ واقعہ کے لحاظ سے ایک کا ظہور دوسرے کے تابع ہے، بلیرڈ کے ایک گیند کو مارنے سے دوسرے میں حرکت ظاہر ہوتی ہے بس جو اس ظاہری سے جو کچھ معلوم ہوتا ہے اس کی کائنات اسی قدر ہے، اشیاء کے اس تقدم و تاخر یا تبعیت سے ذہن کو کوئی نیا احساس یا باطنی ارتسام نہیں حاصل ہوتا، لہذا معلوم ہوا کہ علت و معلول کی کسی ایک جزئی مثال میں تو کوئی ایسی چیز قطعاً نہیں پائی جاتی جو قوت یا لزوم کا نشان دیتی ہو،

کسی شے کو پہلی دفعہ دیکھنے سے ہم کبھی قیاس نہیں کر سکتے، کہ اس سے کیا نتیجہ یا معلول ظاہر ہوگا، حالانکہ اگر کسی علت کی قوت یا انرجی کا ذہن کو قیاساً انکشاف ہو سکتا تو ہم بلا کسی سابق تجربہ کے اس کے معلول کی پیشنگوئی کر دیتے، اور اول ہی وہلہ میں محض خیال و قیاس کی بنا پر حکم لگا دیتے،

حقیقت حال یہ ہے، کہ کائنات مادی کا ایک ذرہ بھی ایسا نہیں ہے، جو اپنے صفات محسوسہ کی وساطت سے کسی قوت یا انرجی کا پتہ یا اس قیاس کا موقع دے، کہ یہ کوئی اور ایسی چیز ظاہر کر سکتا ہے، جس کو ہم اس کے معلول کا لقب دین، صلاحیت، امتداد، حرکت، یہ چیزیں بجائے خود مستقل صفات ہیں، جو کسی اور ایسے واقعہ کا مطلق پتہ نہیں دیتی جس کو ان کا معلول کہا جاسکے، موجودات عالم میں ہمہ وقت تجد و تغیر جاری ہے، او ایک چیز دوسری کے بعد برآتی جاتی رہتی ہے، لیکن وہ قوت و طاقت جو اس ساری

مشین کو چلاتی ہے، ہماری آنکھوں سے مٹتی ہے، اور اجسام کی کسی محسوس صفت میں اپنا نشان نہیں رکھتی، ہم یہ واقعہ جانتے ہیں، کہ حرارت یا تیش ہمیشہ شعلہ کے ساتھ رہتی ہے لیکن ان دونوں میں کیا رابطہ و لزوم ہے، اس کے قیاس و تخیل سے ہم بالکل عاجز ہیں، لہذا یہ ناممکن ہے، کہ افعال جسم کی محض کسی ایک مثال پر غور و خوض کرنے سے قوت کا تصور حاصل کیا جاسکے، کیونکہ کسی جسم میں بھی کوئی ایسی قوت نہیں معلوم جو اس تصور کی اصل بن سکے،

جب یہ معلوم ہو چکا کہ خارجی چیزیں جیسی کہ وہ محسوس ہوتی ہیں اپنے افعال کی جزئی مثالوں سے، قوت یا رابطہ ضروری کا کوئی تصور نہیں پیدا کر سکتیں، تو اب دیکھو کہ یہ تصور خود اپنے افعال ذہن پر فکر کرنے سے تو نہیں حاصل ہوا ہے اور کسی باطنی ارتسام کی نقل و شیخ تو یہ نہیں ہے، یہ کہا جاسکتا ہے کہ ہم کو ایک باطنی قوت کا ہر آن شعور ہوتا رہتا ہے، کیونکہ ہم محسوس کرتے ہیں کہ محض اپنے ارادہ سے ہم اپنے اعضا، جسم کو حرکت دے سکتے ہیں، یا اپنے ذہنی قوتوں سے کام لے سکتے ہیں، ارادہ کا عمل ہمارے اعضا میں حرکت یا ذہن میں نیا تصور پیدا کر دیتا ہے، ارادہ کے اس اثر کو ہم اپنے شعور سے جانتے ہیں، بہین سے ہم قوت یا انرجی کا تصور حاصل کرتے ہیں، اور اس کا یقین ہو جاتا ہے کہ ہم خود اور ہماری ہی طرح تمام ذہنی عقل موجودات قوت رکھتے ہیں، لہذا معلوم ہوا کہ قوت کا تصور ایک فکری تصور ہے، کیونکہ یہ خود اپنے افعال ذہن اور ارادہ کے اس عمل پر خیال کرنے سے پیدا ہوتا ہے، جو اعضا، جسم اور قواے ذہن

لے جان لاک نے قوت پر جواب لکھا ہے، اس میں لکھا ہے کہ چونکہ تجربہ سے نظر آتا ہے کہ مادہ مختلف نئی نئی چیزیں پیدا کرتا رہتا ہے جس سے نتیجہ نکال کر کہیں نہ کہیں ان کی پیدا کرنے والی قوت موجود ہونی چاہئے، بالآخر ہم اسی استدلال سے قوت کے تصور تک پہنچ جاتے ہیں، لیکن چونکہ کسی استدلال سے ہم کو کوئی نیا اور اصلی بسیط تصور نہیں حاصل ہو سکتا، جیسا کہ خود اس فلسفی کو تسلیم ہے، لہذا یہ استدلال تصور قوت کی اصل کسی طرح نہیں ہو سکتا،

دونوں پر مؤثر ہے،

اس دعویٰ کو جانچنے کے لئے پہلے ہم ارادہ کے اس اثر کو لیتے ہیں، جو اس کو اعضائے جسم پر حاصل ہے، یہ اثر بھی دیگر واقعاتِ فطرت کی طرح ایک واقعہ ہے، جو ان واقعات کی طرح صرف تجربہ ہی سے جانا جاسکتا ہے، نہ کہ کسی ایسی قوت یا انرجی سے جو خود علت میں موجود نظر آتی ہو، اور اس کو معلول کے ساتھ اس طرح جکڑے ہو، کہ ایک کا دوسرے سے حکمِ نتیجہ نکالا جاسکے، بے شک ہم کو اس بات کا ہر لمحہ شعور ہوتا رہتا ہے کہ ہمارے جسم کی حرکت ہمارے ارادہ کے تابع ہے، لیکن وہ ذریعہ جس سے یہ اثر پیدا ہوتا ہے، وہ انرجی جس کی بدولت ارادہ سے ایسا عجیب و غریب فعل صادر ہوتا ہے، اس کے شعور و احساس سے ہم اس قدر دوڑتے ہیں، کہ انتہائی کوشش تحقیق پر بھی یہ ہمیشہ ہماری گرفتِ علم سے باہر ہی رہیگی،

اولاً تو اس لئے کہ ساری کائناتِ فطرت میں، کوئی اصول بھی اس سے زیادہ پر اسرار نہیں ہے، جتنا کہ روح کا جسم کے ساتھ اتحاد جس کی بنا پر مانا جاتا ہے کہ کوئی نامعلوم جوہر روحانی جو ہر مادی پر اس طرح مؤثر ہے کہ لطیف سے لطیف خیال کشیف سے کشیف مادہ پر عمل کر سکتا ہے، اگر ہم کو یہ قدرت حاصل ہوتی کہ ہمارے اندر کی کسی مخفی خواہش یا ارادہ سے پہاڑ چلنے لگتے یا سیاروں کی گردش ہمارے قابو میں آجاتی، تو وہ بھی اس سے زیادہ غیر معمولی یا فوق النعم بات نہ ہوتی جتنا کہ روح کا جسم پر عمل ہے، لیکن اگر نفسِ ارادہ کے سوا ہم کو اس کے ساتھ کسی قوت یا انرجی کا احساس و شعور ہوتا، تو نہ صرف ہم اس قوت ہی کو جان لیتے؛ بلکہ یہ بھی معلوم ہو جاتا کہ اپنے معلول کے ساتھ اس کو کیا رابطہ ہے؟ یعنی جسم و روح کے باہمی اتحاد اور دونوں جوہروں کی اس حقیقت پر سے پردہ اٹھ جاتا، جس کی بدولت ایک دوسرے پر عامل و مؤثر ہو جاتا، اس لئے کہ ہم کو اپنے تمام اعضائے جسم پر یکساں قدرت نہیں حاصل، نہ ہم اس

اختلاف کا سبب بجز تجربہ کے کچھ اور بیان کر سکتے، کیا وجہ ہے، کہ ارادہ زبان اور انگلیوں پر تو اثر رکھتا ہے، لیکن قلب و جگر کی حرکت پر اس کا کوئی بس نہیں؟ حالانکہ اگر خود اس قوت کا ہم کو شعور ہوتا جو زبان اور انگلیوں کو تو متحرک کر سکتی ہے، مگر قلب و جگر پر اختیار نہیں رکھتی تو یہ سوال ہرگز نہ پیدا ہوتا، کیونکہ اس صورت میں ہم تجربہ سے قطع نظر کر کے بتا سکتے کہ ارادہ کی حکومت اعضائے جسم پر اس خاص دائرہ کے اندر ہی کیوں محدود ہے،

ایک شخص جس کے ہاتھ پاؤں یکایک مفلوج ہو گئے یا کسی اور وجہ سے وہ دفعۃً ان اعضا سے محروم ہو گیا ہے، تو شروع شروع میں وہ اکثر ان کو حرکت دینے اور حسب معمول ان سے کام لینے کی کوشش کرتا ہے، یعنی اس صورت میں بھی اسکو اعضائے جسم پر اپنی قوت ارادی کی حکم فرمائی کا اتنا ہی شعور ہوتا ہے، جتنا کسی کو اپنے صحیح و سلامت اعضا کے استعمال میں ہوتا ہے، لیکن شعور کبھی دھوکا نہیں دیتا، اس لئے لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہے، کہ ہم ان دو صورتوں میں سے ایک میں بھی کسی قوت کا شعور نہیں رکھتے، بلکہ ہم اپنے ارادہ کے اس اثر کو فقط تجربہ سے جانتے ہیں، اور تجربہ ہی بتلاتا ہے، کہ فلاں واقعہ ہمیشہ فلاں دوسرے واقعہ کے تابع رہتا ہے، بے اس کے کہ ہماری رسانی رابطہ و لزوم کے اس بھید تک ہو سکے، جو دونوں کو فوٹا و ناقابل انفصال بنا دیتا ہے،

مثلاً یہ کہ ہم کو علم تشریح سے معلوم ہے، کہ حرکت ارادی میں قوت کا معمول براہ راست وہ عضو نہیں ہوتا جس کو حرکت دینا مقصود ہے، بلکہ پہلے اسکا عمل خاص خاص عضلات، اعصاب اور روح حیوانی، یا شاید اس سے بھی زیادہ کسی نامعلوم و دقیق تر شے پر ہوتا ہے، پھر یکے बाद گیرے ان کی وساطت سے یہ حرکت اس عضو تک پہنچتی ہے جو ارادہ کا اصلی مقصود تھا، لہذا کیا اس سے بڑھ کر کوئی اور قطعی ثبوت ہمارے اس دعویٰ کا ہو سکتا ہے کہ

یہ سارا عمل جس قوت سے ظاہر ہوتا ہے، اس کا کسی باطنی احساس یا شعور سے براہ راست و مکمل حلقہ علم ہونا تو الگ رہا، اٹنے وہ بنیائیت پر اسرار و ناقابلِ فہم ہے؟ ذہن جب کسی خاص فعل کا ارادہ کرتا ہے، تو اس ارادہ سے اولاً ایک ایسا واقعہ وجود میں آتا ہے، جو ہمارے لئے نامعلوم اور اس واقعہ سے بالکل مختلف ہوتا ہے، جو ذہن کا مطلوبِ اصلی ہے، پھر یہ واقعہ ایک اور اسی قدر نامعلوم واقعہ کو خلق کرتا ہے، یہاں تک کہ ایک طویل سلسلہ کے بعد آخر میں جا کر وہ واقعہ ظہور پذیر ہوتا ہے، جو دراصل مطلوب تھا، اب اگر خود یہ قوت معلوم ہوتی، تو لازماً اس کا اثر و فعل بھی معلوم ہونا چاہئے تھا، کیونکہ قوت اثر ہی کی تو ایک نسبت کا نام ہے، اور بصورتِ معکوس اگر اثر نامعلوم ہے، تو قوت بھی کسی طرح معلوم و محسوس نہیں ہو سکتی، جب ہم اپنے اعضا کو براہ راست حرکت دینے کے لئے کوئی قوت ہی نہیں رکھتے، تو پھر اس قوت کا علم و شعور کیسے ہو سکتا ہے، ہم جو قوت رکھتے ہیں اس کا فعل صرف ایک خاص روح حیوانی کو جنبش میں لانا ہے، گو بالآخر اس جنبش کا نتیجہ ہمارے اعضا کی حرکت ہوتی ہے، تاہم اس کا طریق عمل کچھ ایسا ہوتا ہے، جو ہماری سمجھ سے یکسر باہر ہے،

لہذا میں سمجھتا ہوں، کہ اب ہم کسی نامہاجب جلد بازی و بے باکی کے مرکب ہو کر بغیر قطعیت کے ساتھ یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں، کہ جب ہم روح حیوانی کو جنبش دیتے ہیں یا اپنے اعضا و جوارح سے کام لیتے ہیں، تو اس سے قوت کا جو تصور ہوتا ہے، وہ کسی باطنی احساس یا شعور قوت کی نقل نہیں ہوتا، رہی یہ بات کہ ان اعضا کی حرکت حکم ارادہ کے تابع ہوتی ہو، تو اس کا علم دوسرے واقعاتِ فطرت کی طرح تا متر تجربہ سے حاصل ہوا ہے، لیکن وہ قوت یا ازجی جس کی یہ حرکت معلول ہوتی ہے، وہ یہاں بھی اسی طرح نامعلوم و ناقابلِ فہم و تصور ہے، جس طرح کارخانہ قدرت کے تمام دیگر حوادث و واقعات میں اس کا پتہ لگانا ناممکن ہے،

تو پھر کیا اب ہم یہ مانتے ہیں کہ قوت یا انرجی کا شعور ہم کو خود اپنے نفوس کے اندر ان افعال سے ہوتا ہے، کہ ہم اپنے ارادہ سے نیا تصور پیدا کر سکتے ہیں، اس پر ذہن کو غور و فکر کے لئے جا سکتے ہیں، اس کو ہر طرح الٹ پلٹ کر سکتے ہیں، اور پھر جب اس کو اچھی طرح دیکھ بھال کھتے ہیں، تو اس کو ہٹا کر دوسرا تصور اس کی جگہ پر سامنے لاسکتے ہیں، میں سمجھتا ہوں کہ اوپر ہی والے دلائل سے یہ بھی ثابت ہو جاتا ہے، کہ قوت یا انرجی کا حقیقی تصور ارادہ کے ان نفسی تصرفات سے بھی نہیں حاصل ہوتا،

اولاً تو اس لئے کہ یہ ماننا پڑے گا کہ قوت کا جانتا بعینہ علت کی اس حالت کا جانتا ہے جو اس قوت کو تخلیق معلول کے قابل بناتی ہے، کیونکہ یہ دونوں مترادف باتیں خیال کی جاتی ہیں لہذا

(حاشیہ صفحہ ۷۴) اے ایک دعویٰ یہ کیا جاسکتا ہے کہ اجسام خارجی کے ساتھ جو مزاحمت ہم کو پیش آتی رہتی ہے، اور جس کے مقابلہ میں بار بار ہم کو اپنا سارا زور اور انتہائی طاقت لگا دینا پڑتی ہے، قوت کا تصور اسی مزاحمت سے حاصل ہوا ہے اور یہی جدوجہد اور سخت کوشش جبکہ مقابلہ مزاحمت سے ہم کو شعور ہوتا ہے، وہ اصلی ارتسام ہے جس کی نقل و شرح قوت کا تصور ہے، لیکن اس پر پہلے قویہ اعتراض پڑتا ہے، کہ ہم قوت کو بہت سی ایسی چیزوں کی طرف منسوب کرتے ہیں جہاں مزاحمت یا جدوجہد کا وقوع فرض ہی نہیں کیا جاسکتا، مثلاً ذات برتر جس کو کبھی مزاحمت پیش نہیں آتی، ذہن کو ہر وقت کے معمولی غور و فکر میں اپنے تصورات پر جو قابو حاصل ہے، اور وہ بدن کے مختلف اعضا، ہاتھ پاؤں کو جس سہولت کے ساتھ حرکت دے سکتا ہے، ظاہر ہے کہ اس میں کوئی زور نہیں لگانا پڑتا، ارادہ کیا اور ہو گیا، اسی طرح بے جان وہ کے ساتھ بھی قوت کا انتساب کیا جاتا ہے، جو سرے سے احساس مزاحمت کے قابل ہی نہیں، دوسرے یہ کہ یہ جہاں جدوجہد کسی واقعہ یا نتیجہ کے ساتھ کوئی معلوم عقلی رابطہ نہیں رکھتا، اور اس کے بعد جو نتیجہ ظاہر ہوتا ہے اس کو ہم عقلاً نہیں بلکہ صرف تجربہ کی بنا پر جانتے ہیں، البتہ اتنا اعتراف کرنا پڑیگا کہ یہ حیوانی جدوجہد جبکہ ہم کو احساس ہوتا ہے، اگرچہ اس میں قوت کا پورا اور اصلی تصور نہیں حاصل ہوتا، تاہم جو عامیانہ و ناقص تصور لوگوں کے ذہن میں ہوا ہے اس احساس جدوجہد کو بہت کچھ فضل ہے،

معلوم ہوا کہ قوت کے جاننے کے لئے ہم کو علت و معلول اور ان کے باہمی علاقہ دونوں چیزوں کا جانتا ضروری ہے، لیکن یہ دعویٰ کیا جاسکتا ہے کہ ہم روح کی حقیقت، تصور کی ماہیت یا اس کے تصور و قابلیت سے آگاہ ہیں، جس کی بنا پر روح کسی تصور کو خلق کر سکتی ہے، حالانکہ یہ فعل خلق حقیقی معنی میں خلق یعنی ایک شے کو لاشے سے پیدا کرنا ہے، جو ایک ایسی زبردست قدرت کو چاہتا ہے کہ بظاہر یہ کام کسی نامحدود ذات سے کتر ہستی کے بس ہی کا نہیں معلوم ہوتا، اور کم از کم اتنا تو تسلیم ہی کرنا پڑے گا، کہ علم و احساس کیا معنی ایسی زبردست قدرت ذہن کے لئے قابل تصور بھی نہیں ہے، ہم کو علم و احساس جو کچھ ہے، وہ صرف اس واقعہ کا کہ ارادہ کے بعد تصور وجود میں آجاتا ہے، لیکن یہ کیونکر ہوتا ہے، اور وہ کیا قوت ہے، جو ارادہ کے بعد تصور کو پیدا کر دیتی ہے، اس کا سمجھنا قطعاً ہماری فہم سے باہر ہے،

ثانیاً نفس کا تصرف خود اپنے اوپر بھی، اسی طرح ایک خاص دائرہ کے اندر محدود ہی، جس طرح کہ جسم پر، اور ان حدود تصرف کا علم عقل، یا ماہیت علت و معلول کی کسی واقعیت سے حاصل نہیں ہوتا، بلکہ اس کی بنیاد تاثر تجربہ و مشاہدہ پر ہے، جیسا کہ دیگر حوادث فطرت اور اشیا خارجی کے افعال میں ہوتا ہے، تصورات کی بہ نسبت عواطف و جذبات پر ہمارا اختیار بہت کم چلتا ہے، نیز تصورات پر جو اختیار حاصل ہے، وہ بجائے خود نہایت ہی تنگ دائرہ کے اندر محدود ہے، کیا کوئی شخص ان حد بندیوں کی انتہائی علت بتانے کا دعویٰ کر سکتا ہے، یا یہ بتلا سکتا ہے کہ ایک صورت میں بہ نسبت دوسری کے تصرف و اختیار کی قوت کیوں ناقص ہے؟

ثالثاً نفس کو اپنے اوپر جو تصرف حاصل ہے، وہ مختلف اوقات و حالات میں بدلتا رہتا ہے، صحت کی حالت میں آدمی کو زیادہ قابو حاصل ہوتا ہے، بیماری کی حالت میں کم صبح کے وقت تازہ دم ہونے کی صورت میں ہم اپنے خیالات پر شام کی بہ نسبت زیادہ قدرت رکھتے ہیں، علیٰ غرہ

روزہ کی حالت میں بہ نسبت پر خوری کے، لیکن کیا ان اختلافات کی بجز تجربہ کے ہم کوئی اور تجربہ کر سکتے ہیں؟ لہذا بتاؤ کہ وہ قوت کہاں ہے جس سے علم و شعور کے ہم مدعی ہیں؟ کیا روح یا مادہ یا دونوں کے اندر کوئی ایسی مخفی مشین یا اجزا کی مخصوص ساخت نہیں کار فرما ہے جس پر ان کے افعال و اثرات کا دار مدار ہے، اور جو ہمارے لئے قطعاً نامعلوم ہونے کی بنا پر ارادہ کی قوت یا ازہجی کو بھی اپنے ہی برابر مہول و ناقابلِ فہم بنا دیتی ہے؟

نفس ارادہ ذہن کا یقیناً ایک ایسا فعل ہے جس سے ہم اچھی طرح واقف ہیں لیکن اس فعل کے سمجھنے پر ہم اپنی ساری عقل لڑا دو، ہر پہلو سے اس کو الٹ پلٹ کر دیکھو، پھر بھی کیا تم کو ایسا کسی ایسی قوتِ تخلیق کا کوئی نشان ملتا ہے جس کے ذریعہ سے یہ لاشے سے ایک نیا تصور پیدا کر دیتا ہے، اور گویا ایک امرِ گمنام سے اپنے اس صانع کی (شرطیکہ ایسا کہنا جائز ہو) قدرت کا ملکہ کا تماشا دکھا دیتا ہے جس نے فطرت کی رنگارنگ کائنات کو نیست سے ہست کیا ہی؟ لہذا معلوم ہوا کہ ارادہ کے اندر اس طرح کی کسی قوت کے علم و شعور سے ہم کو سون دوہرین کیونکہ اس شعور کے لئے بھی کم از کم اتنا ہی قطعی تجربہ درکار تھا، جتنا ہمارے پاس اس یقین کے لئے موجود ہے کہ ایسے عجیب و غریب نتائج ارادہ کے ایک معمولی فعل سے ظاہر ہو جاتے ہیں، یہی عام طور پر لوگوں کو فطرت کے پیش پا افتادہ اور مانوس افعال کی توجیہ میں کبھی کوئی نشوونما نہیں نظر آتی (مثلاً بھاری چیزوں کا نیچے آجانا، درختوں کی بالیدگی، حیوانات میں تولید و تناسل یا غذا سے جسم کی پرورش وغیرہ کے واقعات) بلکہ وہ سمجھتے ہیں کہ ان تمام صورتوں میں ان علت کی بذات خود اس قوت کا علم و احساس ہے جس کی بنا پر یہ اپنے معلول کو مستلزم ہے، اور اس لئے ظہورِ معلول میں خطا کا امکان نہیں، بات یہ ہے کہ تجربہ یا عادتِ دراز کی وجہ سے، ان کے ذہن میں ایک ایسا میلان و رجحان پیدا ہو جاتا ہے کہ علت کے سامنے آتے ہی اس معلول

یا نتیجہ کا یقین ہو جاتا ہے، جو معمولاً اس کے ساتھ پایا گیا ہے، اور یہ مشکل ہی سے ممکن معلوم ہوتا ہے کہ اس کے سوا کوئی اور نتیجہ ظاہر ہو سکتا تھا، صرف اس صورت میں جبکہ غیر معمولی واقعات و حوادث رونما ہوتے ہیں، مثلاً زلزلہ، وبایا کوئی اور عجیب و غریب بات، تو البتہ ان کی صحیح علت کا پتہ نہیں لگتا، اور سمجھ میں نہیں آتا، کہ ان کی توجیہ و تشریح کیسے کی جائے، اس مشکل میں پڑ کر لوگ علی العموم کسی ان دیکھی صاحب عقل و ارادہ ذات کے قائل ہو جاتے ہیں، اور سمجھتے ہیں کہ یہ ناقابلِ جہتِ ناگمانی واقعات اسی ذات کے پیدا کردہ ہیں، لیکن فلاسفہ کی باریک بین نگاہ کو نظر آتا ہے کہ روزمرہ کے معمولی واقعات کی پیدا کرنے والی قوت بھی اسی طرح نامعلوم و ناقابلِ توجیہ ہے جس طرح کہ انتہائی سے انتہائی غیر معمولی واقعات کی، اور مختلف اشیاء میں باہم جو ربط و وابستگی ہے، اس کا علم ہم کو بلا کسی علاقہ لزوم کے جانے محض تجربہ سے حاصل ہوا ہے، چنانچہ بہت سے فلاسفہ اپنی عقل کو مجبور پاتے ہیں، کہ بلا استثناء تمام واقعات عالم کا مبداء اسی ذات کو قرار دیں جس کی طرف عوام صرف معجزات اور فوق الفطرت واقعات و حوادث کے ظہور کو منسوب کرتے ہیں، وہ عقل و ذہن کو اشیاء کی صرف انتہائی اور اصلی علت ہی نہیں مانتے، بلکہ ان کے نزدیک عالم فطرت کا ہر واقعہ براہِ راست صرف اسی عقل کا معلول ہے، وہ مدعی ہیں کہ جن چیزوں کو عام طور پر عقل کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے، ان کی حقیقت دراصل صرف ان مواقع کی ہوتی ہے، جن پر کوئی واقعہ ظاہر ہوتا ہے، ورنہ کسی محلول کی وقتی و بالذات علت عالم فطرت کی کوئی قوت نہیں بلکہ ایک مہستی برتر کا یہ ارادہ ہے کہ فلاں چیز ہمیشہ فلاں چیز کے ساتھ وابستہ رہے، یہ کہنے کی جگہ کہ بلیہ ڈکا ایک گیند دوسرے کو اس قوت سے حرکت دیتا ہے، جو مائع فطرت نے اس میں ودیعت کی ہے، وہ یوں تعبیر کرتے ہیں کہ جب دوسرا گیند پہلے سے ٹکراتا ہے تو اس موقع پر خود خدا اپنے ارادہ خاص سے اس کو متحرک کر دیتا ہے، اور یہ ارادہ ان

عام قوانین کے مطابق ہوتا ہے، جو اس نے اپنی مشیت سے کائنات پر حکم فرمائی کے لئے مقرر کر دیئے ہیں، اسی طرح جب یہ فلاسفہ اپنی تحقیقات کو اور آگے بڑھاتے ہیں تو ان پر روشن ہو جاتا ہے کہ جس طرح ہم اس قوت سے میکس جاہل ہیں، جس پر اجسام کے باہمی فعل و انفعول کا دار مدار ہے، اسی طرح ہم اس قوت سے بھی محض ناواقف ہیں جس کی بنا پر نفس جسم پر یا جسم نفس پر عمل کرتا ہے، ہم اپنے حواس یا شعور کے ذریعہ ان میں سے کسی کی بھی اصل و انتہائی علت کا سراغ نہیں لگا سکتے، لہذا دونوں صورتوں میں جہل و لاعلمی کی کیساں تاریکی سے قدرۃً یہ فلاسفہ ایک ہی نتیجہ پر پہنچتے ہیں، اور ان کا دعویٰ ہے کہ روح و جسم کے اتحاد کی علت بھی براہ راست خود خدا ہی ہے ان کے نزدیک آلات حس کا یہ کام نہیں ہو سکتا، کہ وہ بیرونی چیزوں سے متاثر ہو کر ذہن میں احساسات پیدا کریں، بلکہ یہ کام اس قادر مطلق ہستی کا ہے، جو ہماری صانع ہے، کہ جس وقت کسی حاسہ میں ایک خاص قسم کی حرکت پیدا ہوتی ہے، تو عین اسی موقع پر اس قادر ہستی کا ارادہ وہ میں ایک خاص طرح کا احساس بھی پیدا کر دیتا ہے، علیٰ ہذا جب ہم اپنے اعضا کو جنبش دیتے ہیں، تو یہ بھی خود ہمارے ارادہ کے اندر کسی قوت کی موجودگی کا نتیجہ نہیں ہوتا، بلکہ یہاں بھی خدا ہی اپنی مشیت سے ہمارے اس ارادہ کی تائید کرتا ہے (جو بجائے خود محض بے بس ہے) اور اس حرکت کو خلق کر دیتا ہے جس کو غلطی سے ہم اپنی قوت و فعلیت کی جانب منسوب کرتے ہیں، یہ فلاسفہ یہیں نہیں ٹھہر جاتے، بلکہ وہ اس حکم کو بعض اوقات خود نفس کے باطنی افعال تک وسیع کر دیتے ہیں، یعنی ہمارے خالص نفسی یا ذہنی افکار و خیالات تک کی اصلیت ان کے نزدیک اس کے سوا کچھ نہیں، کہ خدا کی طرف سے گویا وہ ایک طرح کا الہام ہوتے ہیں جب ہم بالا ارادہ اپنے خیالات کو کسی خاص شے کی طرف منعطف کرتے ہیں، اور اپنے متخیلہ میں اس کا تصور قائم کرتے ہیں، تو اس تصور کو خود ہمارا ارادہ نہیں پیدا کرتا، بلکہ وہی خلاقِ عالم خدا، اس کو

ہمارے ذہن کے روبرو کر دیتا ہے،

غرض اس طرح ان فلاسفہ کے نزدیک ہر چیز میں بس خدا ہی خدا ہے، حتیٰ کہ وہ صرف اتنے ہی پر قانع نہیں رہتے، کہ کوئی چیز بلا ارادۃ الہی کے وجود میں نہیں آتی اور نہ کسی شے کو بے اسکی مشیت کے کوئی قوت حاصل ہوتی ہے، بلکہ وہ ساری مخلوقات اور کائناتِ فطرت کو کسی قسم کی قوت سے یقیناً معرعی قرار دیتے ہیں، تاکہ خدا پر ان کا موقوف ہونا زیادہ بالذات و محسوس طور پر نظر آنے لگے، حالانکہ اس طرح وہ ان صفاتِ الہیہ کی عظمت کو جن کی اس قدر تسبیح و تقدیر کرتے ہیں، بڑھانے کی جگہ اور گھٹا دیتے ہیں، کیونکہ یہ امر یقیناً خدا کی قدرت پر زیادہ دلالت کرتا ہے کہ اس نے اپنی کم درجہ مخلوقات کو بھی کچھ نہ کچھ قوت عطا کی ہے، بجائے اس کے کہ ہر چیز کو بے قوت راست اپنے ہی ارادہ سے پیدا کرتا رہے، اور اس میں بہت زیادہ حکمت نظر آتی ہے کہ کمال پیش بینی و علم غیب کے ساتھ عالم کا ایک ایسا نظم و نسق قائم کر دے، جو خود بخود نشا و قدرت کو پورا کرتا رہے، بجائے اس کے کہ ہر آن خود خالق اکبر کو اس کی استواری کے لئے دخل دینا پڑے، اور ایسی عظیم الشان مشین کے تمام پرزے اس کو بذاتِ خود ہی چلانا پڑتے ہوں، لیکن اس نظریہ کی زیادہ فلسفیانہ طریقہ پر تردید کے لئے امید ہے کہ ذیل کی دو باتوں کا لحاظ کافی ہوگا،

اولاً تو جو شخص انسانی عقل و استدلال کی کمزوری، اور اس کے عمل و رسائی کی تنگ حدود سے پوری طرح باخبر ہے، میں سمجھتا ہوں کہ اس کو عالمگیر قوت اور مستی برتر کی بالذات کارروائی کا نظریہ اتنا دلیرانہ معلوم ہوگا، جس سے وہ کسی طرح تشفی نہیں حاصل کر سکتا، جو سلسلہ دلائل اس نظریہ تک ہم کو پہنچاتا ہے وہ بجائے خود کتنا ہی منطقیانہ کیون نہ ہو، تاہم اس امر کا اگر قطعی یقین نہیں تو نہ بردست شبہ ضرور باقی رہیگا، کہ ان دلائل نے ہم کو ہمارے حدود و فہم سے ماوراء کر دیا ہے،

جس کی بدولت ہم ایسے غیر معمولی نتائج پر جا پہنچتے ہیں، جو روزمرہ کی زندگی و تجربہ کے لحاظ سے
سراسر مستبعد ہیں، کیونکہ اس نظریہ کی انتہا تک پہنچنے سے بہت پہلے ہی ہم ظلم ہوش ربا کی دنیا
میں داخل ہو جاتے ہیں، جہاں پہنچ کر نہ ہم کو اپنی حجت و دلیل کے عام اصول پر اعتماد کا حق پہنچتا
ہے، اور نہ عام زندگی کے ظنیات و تمثیلات سے سند پکڑی جاسکتی ہے، اس اتھاہ گمراہی کے ناپ
کے لئے ہمارے پیمانہ کے خطوط بالکل ناکافی ہیں، اور گو اپنا دل خوش کرنے کے لئے ہم یہ سمجھنے
کی کوشش کریں، کہ یہاں بھی ہمارے استدلال کا ہر قدم ایک طرح کے ظن و تجربہ کی رہنمائی میں
پڑتا ہے، تاہم اس کا یقین رکھنا چاہئے، کہ جب اس قسم کے خیالی تجربہ کو ہم ایسے مسائل پر چسپاں
کرنا چاہتے ہیں، جو سرے سے تجربہ کی حد ہی سے باہر ہیں، تو پھر اس کی کوئی قوت و سند نہیں
رہ جاتی لیکن اس بحث کا آگے چل کر پھر کسی قدر موقع نکلیگا؛

ثانیاً، یہ نظریہ جن دلائل پر مبنی ہے، ان میں مجھ کو کوئی وزن نہیں نظر آتا، یہ سچ ہے کہ
ہم بالکل نہیں جانتے کہ اجسام ایک دوسرے پر کیونکر عمل کرتے ہیں، ان کے اندر کسی قوت
یا انرجی کا ہونا ہمارے لئے قطعاً ناقابلِ فہم ہے، لیکن کیا بالکل اسی طرح ہم اس بات سے
بھی ناواقف محض نہیں ہیں، کہ روح، چاہے وہ روح برتر ہی کیوں نہ ہو، جسم یا خود اپنے اوپر
کیسے اور کس قوت سے عمل کرتی ہے؟ خدا را تم ہی بتاؤ کہ ہم اس قوت کا تصور کہاں سے حاصل
کرتے ہیں؟ خود ہمارے اندر تو اس کا کوئی احساس و شعور موجود نہیں، نہ ہم مستی برتر کی ذات
صفات کا کوئی تصور رکھتے ہیں، بجز اس کے کہ خود اپنے افعالِ نفس پر غور و فکر سے جو کچھ اسکی
نسبت تیس کر لیں لہذا اگر ہماری لاعلمی کسی شے سے انکار کی معقول وجہ ہو، تو ہم مستی برتر
کے اندر کسی قوت کے وجود سے اسی طرح انکار کر دے سکتے ہیں، جس طرح کہ کثیف سے کثیف

مادہ کے اندر، کیونکہ دونوں کی فعلیت و عمل کے سمجھنے سے ہم یکساں قاصر ہیں، ایک جسم کی ضرب سے دوسرے جسم میں حرکت کا پیدا ہونا کیا اس سے زیادہ غیر الفہم ہے، جتنا کہ ارادہ سے کسی جسم کا متحرک ہو جانا؛ غرض ہمارا علم جو کچھ ہے وہ صرف یہ ہے، کہ جہل کی تاریکی دونوں صورتوں میں برابر ہے،

لے قوت وجود (یعنی جس قوت کی بنا پر کوئی جسم اس وقت تک علیٰ حالہ باقی رہتا ہے، جب تک کوئی نیا خارجی سبب اس حالت کو نہ بدل دے، مثلاً ساکن ہو تو ساکن رہیگا اور متحرک ہو تو متحرک رہے گا) جبکہ فلسفہ جدید میں اس قدر ذکر آتا ہے اور جو مادہ میں موجود خیال کیجاتی ہے، اس پر پوری بحث کی یہاں ضرورت نہیں، تجربہ سے ہم کو اتنا معلوم ہے کہ ایک ساکن یا متحرک جسم اس وقت تک برابر سکون یا حرکت ہی کی حالت میں رہتا ہے، جب تک کوئی نیا سبب اس حالت کو نہ بدل دے، جو جسم مدفع اپنے دفع کرنے والے جسم سے اسی قدر حرکت حاصل کرتا ہے جتنی کہ خود اسکو حاصل ہے، یہ تجربہ کے واقعات ہیں۔ باقی جب ہم ان کو قوت ذاتی سے موسوم کرتے ہیں تو اس تسمیہ سے کسی بے حس و حرکت قوت کا اظہار نہیں مقصود ہوتا، بلکہ صرف ان واقعات کو تعبیر کرنا مقصود ہوتا ہے، بالکل اسی طرح، جیسا کہ کشش ثقل سے ایک خاص قسم کے افعال و اثرات مقصود ہوتے ہیں، نہ کہ اس کی قوت فاعلہ کا علم و تصور نیوٹن کا مدعا ہرگز نہیں تھا، کہ وہ علل ثانیہ کو ہر طرح کی قوت یا انرجی سے محروم کر دے، اگرچہ اس کے بعض اتباع نے اسکی سند سے یہ نظریہ قائم کرنے کی کوشش کی ہے، بلکہ اس فلسفی اعظم نے تو اپنے عالمگیر قانون کشش کی تشریح کے لئے اُنٹے ایک افعالِ فیزیکی سیال مادہ کا وجود مانا، گو کہ احتیاطاً اس کی حیثیت محض ایک فرض کی قرار دی ہے، جس پر بلا مزید اختیارات کے اس نے اصرار نہیں کیا ہے، ورنہ کھارٹ نے خدا کی عالمگیر اور کامل فعلیت کا نظریہ قائم کیا، لیکن اس پر اصرار نہیں کیا، میل برنش اور دیگر اتباعِ دیکارٹ نے اسی پر اپنے سارے فلسفہ کی بنیاد رکھی، مگر انگلستان میں اسکی کوئی سند نہیں ملتی، لاک، کلارک اور کڈر تھ نے تو اسکی جانب انتفات نہیں کیا، بلکہ ہم تر یہ مانا ہے کہ مادہ میں ایک حقیقی قوت موجود ہے، گو وہ کسی اور قوت سے ماخوذ اور اس کے ماتحت نہ ہو، پھر سمجھ میں نہیں آتا، کہ موجودہ علمائے الہیات میں یہ نظریہ کیسے پھیل گیا،

فصل - ۲

دلیل کا سلسلہ بہت دراز ہو چکا، اب اس کے نتیجہ پر پہنچنے میں جلدی کرنی چاہئے، قوت یا لزوم و وجوب کا تصور جن جن ممکن ماخذ سے حاصل ہو سکتا تھا، ان سب کو ہم نے ایک ایک کر کے چھان ڈالا، لیکن بے نتیجہ، جس سے معلوم ہوا کہ تنہائی دقیقہ رسی کے باوجود ہم افعالِ جسم کی جزئی مشاغل کے اندر اس سے زیادہ کچھ نہیں منکشف کر سکتے کہ ایک واقعہ دوسرے کے بعد ظاہر ہوتا ہے، باقی یہ جاننے سے ہم قطعاً قاصر ہیں، کہ علت اپنے معلول پر کس قوت یا طاقت کے ذریعہ سے عمل کرتی ہے، یا ان دونوں میں کیا لزوم و وابستگی ہے، بعینہ یہی دشواری اس وقت بھی پیش آتی ہے، جب ہم نفس کے ان افعال پر غور کرتے ہیں، جو جسم پر عمل کرتے ہیں، جہاں یہ تو نظر آتا ہے کہ ارادہ کے بعد اعضائے جسم میں حرکت پیدا ہو جاتی ہے، لیکن اس تعلق یا قوت کا تپہ نہیں چلتا، جو ان دونوں کو وابستہ کئے ہوئے ہے، یا جسکی بنا پر ارادہ نفس سے حرکت اعضا کا معلول یا نتیجہ وجود پذیر ہوتا ہے، اسی طرح نفس کو خود اپنے اندرونی افعال و تصورات پر جو تصرف حاصل ہے، اس کی حقیقت بھی مجہول ہے، غرض فطرت کا سارا کارخانہ چھان مارو، مگر وابستگی و لزوم کی ایک مثال بھی ایسی نہیں ملتی جو ہماری عقل میں آسکتی ہو، تمام واقعات ایک دوسرے سے بالکل متفصل و علیحدہ معلوم ہوتے ہیں، بلاشبہ ایک واقعہ دوسرے کے بعد ظاہر ہوتا ہے، لیکن ان کے بیچ میں ہم کو کوئی بندش مطلق نہیں نظر آتی، وہ ملحق معلوم ہوتے ہیں، لیکن مربوط نہیں، اور چونکہ ہم کسی ایسی شے کا تصور نہیں قائم کر سکتے، جو نہ کہی حواس ظاہری کے سامنے آئی ہو، نہ کوئی باطنی احساس اس کا ہوا ہو، اس لئے لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ قوت یا رابطہ کا ہم کو سرے

سے کوئی تصویر نہیں ہو سکتا، اور یہ الفاظ محض بے معنی ہیں، خواہ ان کا استعمال فلسفہ کے استدلال میں ہو یا روزمرہ کی زندگی میں،

مگر اس نتیجہ سے بچنے کا اب بھی ایک طریقہ اور ایک ماخذ ایسا باقی ہے جس کی ہم نے جانچ نہیں کی ہے، جب کوئی شے یا کوئی واقعہ سامنے آتا ہے، تو چاہے ہم اس پر عقلی و ذہانت صرف کر دیں، مگر بلا سابق تجربہ کے یہ معلوم کرنا کیا معنی قیاس کرنا بھی ناممکن ہے کہ اس سے کیا نتیجہ ظاہر ہوگا، نہ اس صورت میں اپنی پیش بینی کو ہم خود اس شے سے آگے لجا سکتے ہیں، جو براہ راست حافضہ یا حواس کے رد و رد و موجود ہے، بلکہ اگر ایک مرتبہ ہم یہ دیکھ بھی لیں کہ فلان واقعہ فلان کے بعد ظاہر ہوتا ہے، جب بھی صرف ایک مثال یا تجربہ کلیہ قائم کرنے کیلئے کافی نہیں ہو سکتا؛ کیونکہ صرف کسی ایک تجربہ سے، چاہے وہ کتنا ہی مستقیم یا یقینی کیوں نہ ہو، سارے عملِ فطرت پر حکم لگا دینا، ایک ناقابلِ معافی سیبا کی ہوگی، لیکن جب ایک صنف کا کوئی واقعہ ہمیشہ اور ہر مثال میں دوسری صنف کے کسی واقعہ کے ساتھ ملحق ملتا ہے، تو پھر ایک کے طور سے دوسرے کی پیشین گوئی میں ہم ذرا بھی نہیں چپکاتے، نہ اس تجربی استدلال سے کام لینے میں کچھ شش و پنج ہوتا ہے، جو کسی امر واقعی کے متعلق علم کا واحد ذریعہ ہے، دو صنف کے واقعات میں اس ستم تجربہ الحاق کے بعد ایک واقعہ کو ہم علت کہنے لگتے ہیں، اور دوسرے کو معلول، اور فرض کر لیتے ہیں، کہ ان میں باہم کچھ نہ کچھ ربط ہے، ایک کے اندر کوئی نہ کوئی قوت مخفی ہے، جس سے یہ دوسرے کو، بلا امکان خطا برابر پیدا کرتا رہتا ہے، اور جو قوی ترین لزوم و انتہائی قطعیت کے ساتھ اس پر عامل ہے،

لہذا معلوم ہوا کہ مختلف واقعات میں باہم لزوم و وجوب کا یہ تصور کسی ایک مثال کے اٹٹنے پٹٹنے سے نہیں حاصل ہو سکتا؛ بلکہ ایک ہی قسم کی بہت سی ایسی مثالیں سامنے

آنے سے پیدا ہوتا ہے، جن میں ایک واقعہ دوسرے سے برابر ملتی رہا ہے، لیکن ان مثالوں کی کثرت سے کوئی ایسی مختلف اور نئی بات نہیں ہاتھ آ جاتی، جو ایک مثال میں نہ ملتی ہو، بجز اس کے کہ یکساں جزئیات کے بار بار اعادہ و تکرار سے عاۓ ذہن ایک واقعہ کے طوے سے دوسرے کا جو معمولاً اس کے ساتھ رہا ہے، متوقع بن جاتا ہے، اور یقین ہو جاتا ہے کہ اس کے بعد وہ بھی وجود میں آئے گا، لہذا یہی ارتباط جو ہم اپنے ذہن میں محسوس کرتے ہیں، یعنی تخیل کا ایک واقعہ سے برابری عادت دوسرے کی طرف منتقل ہو جانا، وہ احساس یا ارتسام ہے جس سے ہم قوت یا رابطہ ضروری کا تصور قائم کرتے ہیں، بس اس سے زیادہ اور کچھ نہیں ہوتا، ہر پہلو سے اچھی طرح الٹ پلٹ کر دیکھ لو، اس انتقالِ ذہن کے علاوہ ہم کو کوئی اور اصل یا ماخذ تصور قوت کے لئے نہیں مل سکتا، یہی انتقالِ ذہن وہ سارے فرق ہے جس کی بنا پر ہم بہت سی مثالوں سے لزوم کا وہ تصور حاصل کرتے ہیں، جو صرف ایک مثال سے کسی طرح نہیں حاصل ہو سکتا، پہلی مرتبہ جب آدمی نے دیکھا ہو گا کہ دفع سے حرکت پیدا ہوئی مثلاً بلیڈ کے دو گیندوں کے ٹکرائے سے تو وہ یہ حکم ہرگز نہیں لگا سکتا تھا کہ ان میں سے ایک واقعہ دوسرے سے لزوم والبتہ ہے، بلکہ فقط اتنا کہہ سکتا تھا کہ اس کے ساتھ الحاق رکھتا ہے، لیکن جب وہ اس طرح کی متعدد مثالیں دیکھتا ہے، تو پھر دونوں کی باہمی وابستگی کا قویٰ صادر کر دیتا ہے، پھر آخر وہ کیا تغیر ہے، جس نے وابستگی کا یہ نیا تصور پیدا کر دیا؟ اس کے سوا کچھ نہیں، کہ اب وہ اپنے تخیل میں ان واقعات کو باہم وابستہ محسوس کرنے لگا ہے، اور ایک کے ظاہر ہونے سے دوسرے کی پیشین گوئی کر سکتا ہے، لہذا جب ہم کہتے ہیں کہ ایک شے دوسری سے وابستہ ہے، تو مراد صرف یہ ہوتی ہے، کہ ہمارے دماغ یا تخیل میں انھوں نے ایسی وابستگی حاصل کر لی ہے جس کی بنا پر ایک سے دوسری کا وجود ہم متنبط کرتے ہیں، گو یہ استنباط کسی حد تک عجیب و غریب سی تاہم کافی

شہادت پر ضرور مبنی ہے، اور اپنی عقل و فہم سے کسی عام بے اعتباری، یا ہر جدید و غیر معمولی بات کے متعلق ارتیابانہ تذبذب سے یہ شہادت کمزور نہیں ہو سکتی، کوئی شے ایسے نتائج سے زیادہ ارتیاب یا تشکیک کی موجد نہیں ہو سکتی، جن سے انسانی عقل و صلاحیت کی کمزوری اور نارسائی کا راز فاش ہوتا ہو۔

زیر بحث سلسلہ سے بڑھ کر ہماری عقل و فہم کی حیرت انگیز کمزوری کی اور کونسی مثال پیش کیجا سکتی ہے؟ کیونکہ علائق اشیا میں اگر کسی علاقہ کا کماحقہ جانتا ہمارے لئے اہم ہے، تو وہ یقیناً علاقہ علت و معلول ہے، واقعات یا موجودات سے متعلق ہمارے سارے استدالات اسی علاقہ پر موقوف ہیں، صرف یہی ایک ذریعہ ہے جس کی بدولت ہم اُن چیزوں پر کوئی یقینی حکم لگا سکتے ہیں، جو حافظہ یا حواس سے دور ہیں، تمام علوم کی اصلی غرض و غایت فقط یہی ہے کہ علل و اسباب کے علم سے آئندہ کے واقعات کو قابو اور انضباط میں لایا جائے، اسی لئے ہمارے تمام فکر و تحقیق ہمہ وقت اسی علاقہ پر مصروف رہتی ہے، با این ہمہ اس کی نسبت ہمارے تصورات اتنے ناقص ہیں، کہ بحر خندہ خارجی اور سطحی باتیں بیان کر دینے کے علت کی صحیح تعریف ناممکن ہے، یکساں واقعات ہمیشہ دوسرے یکساں ہی واقعات کے ساتھ ملحق ملتے ہیں، ایک تجربہ ہے، جس کے مطابق علت کی تعریف یوں کیجا سکتی ہو کہ وہ ایک ایسی چیز کا نام ہے، جس کے بعد دوسری چیز ظاہر ہوتی ہے، اور تمام وہ چیزیں جو پہلی سے مماثل ہیں، اُن کے بعد ہمیشہ ایسی ہی چیزیں وجود میں آتی ہیں، جو دوسری سے مماثل ہوتی ہیں، یا بالفاظ دیگر یوں کہو کہ اگر پہلی چیز نہ پائی جائے تو دوسری کہی نہ پائی جائے گی، اسی طرح ایک دوسرا تجربہ یہ ہے، کہ علت کے سامنے آنے سے عادت کی بنا پر ذہن ہمیشہ تصور معلول کی طرف دوڑتا ہے، جس کے مطابق علت کی ہم ایک اور تعریف یہ کر سکتے ہیں کہ علت نام ہی ایک چیز کے بعد دوسری کے

اس طرح ظاہر ہونے کا کہ پہلی کے ظہور سے ہمیشہ دوسری کا خیال آجائے، گو یہ دونوں تعریفیں ایسے حالات سے ماخوذ ہوں، جو نفس علت سے خارج ہیں، تاہم ہمارے پاس اس کا کوئی چاہ نہیں، نہ ہم علت کی کوئی اور ایسی کامل تر تعریف کر سکتے ہیں، جس سے اس کے اندر کسی ایسی شے کا سرخ مل جائے، جو اس میں اور معلول میں موجب ربط ہے، اس ربط کا ہم کو مطلقاً کوئی تصور نہیں بلکہ جب ہم اس کو جاننا چاہتے ہیں، تو صاف طور پر یہ بھی نہیں جانتے، کہ کیا جانتا چاہتے ہیں، مثلاً ہم کہتے ہیں، کہ فلان تار کی لرزش اس فلان آواز کی علت ہے، لیکن اس سے ہماری مراد کیا ہوتی ہے؟ یا تو یہ کہ "اس لرزش کے بعد یہ آواز ظاہر ہوتی ہے"، اور اس طرح کی تمام لرزشوں کے بعد ہمیشہ اسی طرح کی آوازیں ظاہر ہوتی رہی ہیں، یا پھر یہ کہ "اس لرزش کے بعد یہ آواز ظاہر ہوتی ہے" اور ایک کے ظہور کے ساتھ ہی ذہن فوراً دوسری کے احساس کا متوقع ہو جاتا ہے، اور اس کا تصور پیدا کر لیتا ہے، "علاقہ علت و معلول پر بحث کی بس یہی دورا ہیں، ان کے ماوراء ہم کچھ نہیں جانتے،"۔

لے ان تشریحات و تعریفات کے مطابق قوت کا تصور بھی اسی قدر اضافی قرار پاتا ہے، جتنا کہ علت کا ہے، اور دونوں کی معلول، یا ایک ایسے واقعہ کے ساتھ نسبت رکھتے ہیں، جو ان کے ساتھ برابر ملتی رہتا ہے، جب ہم کسی چیز کی اس خاص حالت سے بحث کرتے ہیں، جس سے اس کے معلول کی کمیت یا کیفیت متعین کی جاتی ہے، تو ہم اس حالت کو اس چیز کی قوت کہتے ہیں، اور اسی بنا پر تمام فلاسفہ مانتے ہیں، کہ اثر یا معلول قوت کا پیمانہ ہے، لیکن اگر نفس قوت کا انکو کوئی علم حاصل ہوتا، تو خود ہی کی پیمائش کر لیتے، کسی دوسرے پیمانہ کے کیون محتاج ہوتے، یہ بحث کہ متحرک جسم کی قوت اس کی تقلید یا مربع رفتار کے مطابق ہوتی ہے، اس کے تصفیہ کے لئے خود قوت ہی کی پیمائش کر لیتی، اور اس کے اثرات یا معلولات کا مساوی و نامساوی اوقات میں موازنہ نہ کرنا پڑتا، باقی رہا قوت، طاقت، انرجی وغیرہ کے الفاظ کا فلسفہ اور روزمرہ میں کثرت سے استعمال ہونا، تو یہ اس بات کی کوئی دلیل نہیں کہ ہم علت و معلول کے باہمی ربط یا

اس باب کا خلاصہ بحث یہ نکلا، کہ ہر تصور کسی سابق ارتسام یا احساس کی نقل و شیخ ہوتا ہے اور جہاں کوئی ارتسام نہ مل سکے یقین کر لینا چاہئے، کہ کوئی تصور بھی نہیں پایا جاسکتا، افعال نفس و جسم میں ایک مثال بھی ایسی نہیں ملتی جو تنہا اپنی ذات سے قوت یا رابطہ ضروری کا کوئی ارتسام پیدا کر سکتی ہو، اس لئے لازماً ان کا کوئی تصور بھی ممکن نہیں، لیکن جب بہت سی متحد افضل مثالیں نظر سے گذرتی ہیں، اور ایک قسم کی چیزوں سے ہمیشہ ایک ہی قسم کا نتیجہ نکلتا ہے تو علت اور رابطہ یا لزوم کا خیال پیدا ہونا شروع ہوتا ہے، اور اب ہم ایک نئے احساس یا ارتسام کا اور ک کرنے لگتے ہیں، یعنی ذہن یا تخیل میں اُن دو چیزوں کے مابین ایک عادی رابطہ محسوس ہونے ہونے لگتا ہے، جن میں سے ایک علی العموم دوسری کے بعد ظاہر ہوتی رہی ہے، یہی ذہنی یا باطنی احساس اس تصور کی اصل ہے، جس کی جستجو میں ہم سرگردان تھے، اس لئے کہ جب یہ تصور

دقیقہ حاشیہ صفحہ ۸۸) اصول وابستگی سے واقف ہیں، یا اس امر کی انتہائی توجیہ کر سکتے ہیں، کہ ایک نئے دوسری کو یوں پیدا کرتی ہے، ان الفاظ کو عام طور سے نہایت سست اور مبہم و نامفہوم معنی میں استعمال کیا جاتا ہے، کوئی جانور کسی شے کو بغیر احساس جد و جہد کے حرکت نہیں دے سکتا، نہ جب کوئی دوسری چیز اس سے اگر ٹکراتی ہو تو اس کے اثر و مدد کو محسوس کئے بغیر وہ سکتا ہے، یہ احساسات جو تاثر حیوانی ہیں، اور جن سے ہم قیاساً کوئی نتیجہ نہیں نکال سکتے، ان کو غلطی سے بے جان چیزوں میں فرض کر لیتے ہیں، اور سمجھتے ہیں کہ یہ جب کسی شے سے متصادم ہوتی ہیں، تو اسی قسم کے احساسات انکے اندر بھی پیدا ہوتے ہیں، باقی رہیں وہ قوتیں جنہیں اس طرح ایک دوسرے کو حرکت دینے کا تصور نہیں شامل ہوا ان میں ہم صرف اس الحاق و اتصال کو ملحوظ رکھتے ہیں، جو دو واقعات کے مابین برابر ہمارے تجربہ میں آتا رہا ہے اور چونکہ ان کے تصورات میں عاودۃً ایک امتلاف پیدا ہو جاتا ہے اس لئے ناوانستہ ہم اس امتلاف کو خود بخود انہی میں موجود فرض کر لیتے ہیں، کیونکہ یہ باطل قدرتی امر ہے، کہ کسی شے سے جو احساس ہمارے اندر پیدا ہو، اس کو ہم خود اس شے میں موجود سمجھتے ہیں،

کسی مثالِ واحد سے نہیں بلکہ ایک ہی طرح کی متعدد مثالوں سے پیدا ہوتا ہے، تو ضرور ہوا کہ یہ کسی ایسی شے پر مبنی ہو جو کثیر کو واحد سے جدا کرتی ہے اور یہ جدا کرنے والی یا ماہِ الامتیاز شے صرف وہی عادی رابطہ یا ذہنی انتقال ہے، کیونکہ اس کے علاوہ باقی ہر لحاظ سے تمام افراد مساوی ہوتے ہیں، بلیرڈ کے ایک گیند کے تصادم سے دوسرے مین حرکت پیدا ہونے کا جو واقعہ مثلاً اس وقت ہمارے پیش نظر ہے، یہ اسی قسم کے اس واقعہ سے اور ہر طرح بالکل مماثل ہے، جو پہلے پہل پیش آیا تھا، بجز اس کے کہ پہلی دفعہ ایک کے تصادم سے دوسرے کی حرکت کا ہم استنباط نہیں کر سکتے تھے، اور اب بہت سے یکساں تجربات کے بعد کر سکتے ہیں، مین نہیں جانتا کہ اس کتاب کے پڑھنے والوں کی سمجھ میں یہ دلیل آگئی ہوگی یا نہیں، لیکن اگر مختلف الفاظ یا تعبیرات سے اس کو مین اور طول دون، تو اندیشہ ہے کہ زیادہ پیچیدگی اور گنجلک پن پیدا ہوگا، تمام تجربیدی استدلالات میں اصلی نقطہ نظر ایک ہی ہوتا ہے، اگر خوش قسمتی سے اس کو ہم نے پایا تو فصاحتِ الفاظ کے بجائے مقصود و محبت کو آگے بڑھانا چاہئے، اسی نقطہ نظر تک پہنچنے کی ہم کو کوشش کرنی چاہئے، باقی خطابت کی گل افشانیاں اسے مباحث کے لئے محفوظ رکھنی چاہئیں جو ان کے لئے زیادہ موزون ہیں،

باب

جبر و قدر

فصل - ۱

جو مسائل حکمت و فلسفہ کی ابتدا ہی سے، نہایت شد و مد کے ساتھ معرض بحث میں ہیں، ان کی نسبت کم از کم اتنی توقع بجا طور پر کی جاسکتی تھی، کہ جن الفاظ و اصطلاحات سے ان میں کام پڑتا ہے، ان کے معنی تو بہر حال متعین و متفق علیہ ہو چکے ہونگے، اور تاریخ فلسفہ کی دو ہزار سالہ مدت میں ہماری تحقیقات الفاظ سے گذر کر اصل موضوع تک یقیناً پہنچ چکی ہو گی، کیونکہ یہ نہایت صاف راستہ معلوم ہوتا ہے، کہ پہلے ان مصطلحات کی صحیح صحیح تعریف ہو جائے جو اثنائے استدلال میں استعمال ہوتے ہیں، تاکہ آگے چل کر ہماری بحث و تحقیق کا تعلق تمام معانی سے ہو، نہ کہ محض اصوات الفاظ سے، لیکن غور و تامل کے بعد واقعہ بالکل اس توقع کے خلاف نظر آتا ہے، صرف اسی ایک بات سے کہ کسی مسئلہ میں مدتہائے دراز سے نزاع قائم ہے، اور اب تک کوئی فیصلہ نہیں ہو سکا، ہم یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں، کہ معنی کی تعبیر ہی میں کچھ نہ کچھ ابہام ہے، اور ہر فریق کے ذہن میں زیر بحث اصطلاحات کے معنی کا تصور دوسرے سے مختلف ہے، اس لئے کہ جب ہر شخص کی ذہنی قوتیں قدرۃً ایک ہی طرح کی ہوتی ہیں، (اور نہ کسی شے پر باجمعی

بحث واستدلال حاکمیت ہی) تو پھر یہ ناممکن تھا، کہ اصطلاحات کے ایک ہی معنی سمجھنے کے باوجود ایک ہی موضوع کے متعلق اتنی مدت تک اختلاف آرا باقی رہتا خصوصاً جب آپس میں تبادلہ خیالات ہوتا رہتا ہے، اور ہر فریق اپنے مد مقابل کو زیر کرنے کے لئے نئے نئے دلائل کی جستجو میں موضوع بحث کو ہر پہلو سے الٹ پلٹ کر دیکھتا ہے، البتہ یہ سچ ہے، کہ اگر لوگ ایسے مسائل کی بحث میں پڑ جائیں، جو انسان کی رسائی سے قطعاً باہر ہیں، مثلاً آغاز کائنات، عالم روحانیات، یا نظامِ ذہنی کی حقیقت کے سوالات، تو بے شک ہوا کے ناپنے میں عمریں گزر جائیگی، اور کوئی متعین نتیجہ نہ نکلیگا، لیکن اگر روزانہ کی زندگی اور معمولی تجربہ کا کوئی مسئلہ اتنی طویل مدت سے غیر فیصلہ چلا آتا ہے، تو اس کی وجہ نیز اصطلاحات و تعبیرات کے ابہام و ابہال کے اور کچھ نہیں ہو سکتی، جو فریقین کے خیالات کو ایک نقطہ پر نہیں آنے دیتا، کیونکہ ہر فریق موضوع بحث کا ایک الگ تصور رکھتا ہے،

مسئلہ جبر و قدر جس پر صدیوں سے جھگڑا ہے، اس کی یہی نوعیت ہے، حتیٰ کہ اگر میں غلطی نہیں کر رہا ہوں، تو نظر آئے گا، کہ اس مسئلہ کے متعلق فی الحقیقت عالم و جاہل سب کی رائے ہمیشہ ایک ہی رہی ہے، اور چند قابلِ فہم تعریفات کی مدد سے سارا جھگڑا دم بھر میں چکا یا جاسکتا تھا، میں مانتا ہوں، کہ اس جنگ کو ہر فریق نے اتنا طول دیا ہے، اور فلاسفہ و سفسٹوں کی بھول بھلیوں میں جا پھنسے ہیں، کہ اگر اب کوئی فہمیدہ آدمی ایسی بحث کے تصفیہ کا دعویٰ جس سے نہ اس کو علم افزائی کی توقع باقی رہی ہو، اور نہ دھپسی کی، ایک کان سے سنکر دوسرے سے اڑا دے تو یہ کچھ حیرت کی بات نہ ہوگی، لیکن یہاں اس کے متعلق جس نوعیت کی دلیل پیش کرنی ہے، امید ہے، کہ وہ از سر نو توجہ کو حاصل کر سکے گی، کیونکہ اس میں فی الجملہ کچھ جدت ہے، نیز فیصلہ نزاع کی اس سے ایک حد تک امید بندھتی ہے، اور کسی پیچیدہ یا گنجلک استدلال

سے پریشانی و ماغ کا خوف نہیں ہے،

اسی بنا پر امید ہے کہ مین یہ ثابت کر سکو نکا کہ اگر جبر و قدر کے الفاظ کوئی قابلِ فہم معنی رکھتے ہیں تو ان دونوں نظریوں پر ہمیشہ اور ہر شخص کا اتفاق رہا ہے، اور یہ ساری جنگِ محض لفظی الجھاؤ ہے، پہلے ہم نظریہ جبر کو لیتے ہیں،

یہ عام طور پر مسلم ہے، کہ مادہ کے تمام افعال ایک وجوہی قوت پر مبنی ہوتے ہیں، اور کائناتِ فطرت کا ہر معلول اپنی اپنی علت کی قوت کا اس طرح پابند ہوتا ہے، کہ اس کے سوا اس سے کوئی اور معلول ظاہر ہی نہیں ہو سکتا تھا، ہر حرکت کا درجہ اور اس کی جہت قوا فطرت نے ایسے اہل طریقہ سے متعین کر دی ہے، کہ دو جسموں کے تصادم سے جہتی اور جس جہت میں حرکت پیدا ہوتی ہے، اس میں ایک ذرہ کی کمی و بیشی یا فرق کا ہونا اس سے زیادہ آسان نہیں ہے، جبکہ اس تصادم سے کسی جاندار مخلوق کا پیدا ہو جانا، لہذا اگر ہم جبر یا وجوب کا ٹھیک ٹھیک تصور قائم کرنا اور اس کے صحیح معنی سمجھنا چاہتے ہیں، تو ہم کو سوچنا چاہئے کہ افعالِ مادہ کے متعلق وجوب کا یہ تصور ہمارے اندر کہاں سے اور کیوں نہ پیدا ہوا ہے،

اگر تماشاً گاہِ فطرت کا ہر نظارہ برابر اس طرح بدلتا رہتا، کہ اس کے دو واقعات میں باہم کوئی مماثلت نہ ہوتی، بلکہ ہر واقعہ اپنی جگہ پر تجرباتِ سابقہ کے لحاظ سے بالکل نیا اور نوکھا ہوتا، تو اس صورت میں ظاہر ہے کہ ہم وجوب یا اشیاء میں باہمی وابستگی کا قطعاً کوئی تصور نہ قائم کر سکتے، اس حالت میں ہم صرف اتنا کہہ سکتے، کہ ایک واقعہ دوسرے کے بعد ظاہر ہوا ہے، نہ یہ کہ اس سے پیدا ہوا ہے، علت و معلول کا علاقہ نوع انسان کے لئے ایک

لے وجوب، ضرورت، جبر یا لزوم ان تمام الفاظ سے حسب موقع انگریزی کے ایک ہی لفظ (NECESSITY)

کا مفہوم ادا کیا گیا ہے، م

بالکل نامعلوم شے ہوتی، افعالِ فطرت سے متعلق استنباط و استدلال کا سرے سے پتہ نہ ہوتا، اور صرف حواس یا حافظہ کے ذریعہ سے محض کسی جزئی واقعہ کا علم ہو سکتا، اور بس، لہذا معلوم ہوا کہ وجوہ و تعلیل کا تصور تمام تر اس یکسانی و مماثلت سے جا مل ہوتا ہے، جو مختلف افعالِ فطرت میں یکو نظر آتی ہے، جہاں ایک طرح کی چیزیں ہمیشہ ایک دوسرے سے ملتی ملتی ہیں، اور ذہن بر بنیاد عادت ایک کے طور سے دوسرے کو مستنبط کرنے پر مضطر ہو جاتا ہے، بس یہی دو باتیں ہیں، جن پر اس سارے وجوہ و ضرورت کا دار مدار ہے، جس کو ہم مادہ کی طرف منسوب کرتے ہیں، باقی یکساں چیزوں کے مستمر الحاق، اور اس الحاق سے لازمی طور پر ایک دوسرے کے استنباط کے ماوراء وجوب یا وابستگی کا ہم کوئی اور تصور نہیں رکھتے،

اس لئے اگر یہ معلوم ہو جائے کہ تمام بنی نوع انسان کا اس پر اتفاق ہے، کہ یہ دونوں باتیں آدمی کے ارادی اعمال اور افعالِ ذہن میں بھی پائی جاتی ہیں، تو پھر آپسے آپ یہ بھی ماننا پڑے گا، کہ تمام دنیا جبریت پر متفق ہے، اور اب تک اس کے بارے میں جو جنگ بڑا رہی وہ محض اس لئے تھی کہ ایک دوسرے کے مفہوم کو نہیں سمجھا تھا،

پہلی شے یعنی یکساں واقعات کا ہمیشہ ملتی ہونا، اس کی نسبت ہم حسب ذیل امور سے اپنا اطمینان کر سکتے ہیں، یہ تمام دنیا مانتی ہے، کہ ہر قوم اور ہر زمانے میں، انسان کے افعال میں یکسانی پائی جاتی ہے، اور اھولی طور پر فطرتِ انسانی برابر ایک ہی نہج پر عمل کرتی ہے، ایک طرح کے محرکات سے ہمیشہ ایک ہی طرح کے افعال ظاہر ہوتے ہیں، محبت نفس حوصلہ، حرص، غرور، دوستی، فیاضی، خدمتِ خلق، یہی جذبات مختلف مراتب کیساتھ مل ملا کر اور جماعت (سوسائٹی) میں پھیل کر، آغازِ عالم سے آج تک نوعِ انسان کے تمام افعال و عوام کا سرچشمہ ہے، اگر تم یونانیوں اور رومیوں کے میلانات و احساسات اور طرزِ زندگی کو

جانتا چاہتے ہو تو فرانسیسیوں اور انگریزوں کے مزاج و زندگی کا اچھی طرح مطالعہ کرو، پھر جن باتوں کا ان کی زندگی میں تم کو مشاہدہ ہو وہی زیادہ تر اہل یونان و روم پر بھی صادق آئیں گی، اور اس قیاس میں بہت زیادہ غلطی نہ ہوگی، نوع انسان کی یہ یک رنگی ہر زمانہ میں اور ہر جگہ اس طرح قائم رہتی ہے، کہ اس حیثیت سے تاریخ ہم کو کسی جدید یا عجیب و غریب واقعہ کی اطلاع نہیں دے سکتی، تاریخ کا اصلی کام صرف یہ ہے، کہ انسانی فطرت کے کلی و عالمگیر اصول معلوم کرانے کے لئے انسان کے تمام مختلف حالات و مواقع کی تصویر ہمارے سامنے کر دے، اور ایسا مواد دہیا کر دے جس سے ہم اپنے مشاہدات قائم کر سکیں اور انسانی اعمال و اخلاق کے منضبط مبادی سے آگاہ ہو سکیں، لڑائیوں، سازشوں، فتنوں، اور انقلابات کی تاریخیں دراصل اختیار و تجربات کے ذخائر ہیں، جن کی مدد سے علمائے سیاست یا فلاسفہ اخلاق اپنے علم کے اصول قائم کرتے ہیں، بالکل اسی طرح جس طرح کہ فلسفہ طبعی کا کوئی عالم نباتات و معدنیات وغیرہ خارجی اجسام پر تجربہ کر کے ان کی طبیعت سے واقفیت پیدا کرتا ہے، ہٹی، پانی اور دیگر عناصر جن کی غنصریت کی ارسطو اور ہبوطقراطیس نے تحقیق کی تھی، وہ اس مٹی اور پانی کے ساتھ جو آج ہمارے سامنے ہے اس سے زیادہ مماثلت نہیں رکھتے ہیں، جتنی کہ وہ انسان جن کا پولیبیوس اور تاسیتوس نے ذکر کیا ہے، ان لوگوں کے ساتھ مماثلت رکھتے ہیں، جو آج کل دنیا پر حکمران ہیں،

اگر کوئی سیاح کسی دور دراز ملک سے واپس ہو کر، ایسے آدمیوں کا حال بیان کرے جو ہم سے کلیتہً مختلف ہیں، مثلاً وہ حرص، حوصلہ یا انتقام کے جذبات سے قطعاً پاک ہیں، وہ

لے پانچوین مدی قبل مسیح کا ایک یونانی حکیم جو طب کا بانی خیال کیا جاتا ہے، م۔ پ۔ پولیبیوس اور تاسیتوس دونوں علی الترتیب قدیم یونانی اور رومی مورخ ہیں، م

دوستی، فیاضی اور خلقِ اللہ کی نفع رسانی کے لیے دنیا کی دیگر لذات سے مطلقاً نا آشنا ہیں، تو مجرد ایسی باتوں کے بیان سے، اس سیاح کا کذب ظاہر ہو جائے گا، اور ہم اس کو اتنا ہی دروغ گو یقین کرینگے، جتنا کہ اس شخص کو جو عجائبِ مخلوقات کے قصے بیان کرے، اور یہ کہنے کہ میں نے ایسے انسان دیکھے ہیں جن کا آدھا دھڑ آدمی کا ہوتا ہے، اور آدھا گھوڑے کا، یا مین نے ایسے جانور دیکھے ہیں، جن کے سات سر ہوتے ہیں، اسی طرح اگر کسی تاریخ کے کذب و دروغ کو ثابت کرنا ہے تو اس سے بڑھ کر کوئی تشقی بخش دلیل نہیں مل سکتی، کہ یہ دکھلایا جائے کہ اس میں کسی شخص کی نسبت ایسی باتیں بیان کی گئی ہیں، جو عام فطرتِ بشری کے سراسر خلاف ہیں، کرشیوس جب سکندر کی فوق الفطرت شجاعت کا بیان کرتا ہے، کہ وہ تنہا مجمع پر ٹوٹ پڑا، تو اس کی صداقت ہی قدر مستتبہ ہو جاتی ہے، جس قدر کہ اس کا سکندر کی فوق الفطرت قوت کی بابت یہ دعویٰ مستتبہ ہے، کہ تنہا ہی اس نے اس مجمع کا مقابلہ بھی کیا، حاصل یہ کہ انسان کے محرکات و اعمال نفس کی عالمگیر یک رنگی کے بھی ہم اسی طرح قائل ہیں، جس طرح کہ افعالِ جسم کی یکسانی کے،

یہی وجہ ہے کہ جسم کے افعال و خواص کی طرح، فطرتِ بشری کے علم میں بھی ہم اپنے گزشتہ تجرباتِ زندگی سے جن کو ہم نے سالہا سال میں مختلف حالات و جماعات میں بہرہ حاصل کیا ہے فائدہ اٹھا سکتے ہیں، عقلی و فکری زندگی میں ان سے رہنمائی حاصل کرتے ہیں، اسی رہنمائی کی بدولت، آدمی کے افعال و حرکات و سکنت اور آثارِ بشرہ سے ہم اس کے اندرونی محرکات و میلانات تک پہنچ جاتے ہیں، اور پھر ان محرکات و میلانات کے علم سے اس کے افعال کی توجیہ و تشریح کر سکتے ہیں، تجربہ کی وساطت سے مشاہدات کا جو ذخیرہ ہمارے

پاس فراہم ہو جاتا ہے، وہ فطرت بشری کی سرانجام رسانی کرتا ہے، اور اس کے سارے بھید ہم پر کھول دیتا ہے، جس کے بعد صرف تصنع اور ظاہری باتوں سے ہم فریب نہیں کھاتے اور ممبر کی سانی محض نہایت معلوم ہونے لگتی ہے، اگرچہ دیانتداری و نیک نیتی کا واجبی لحاظ باقی رہتا ہے، مگر وہ کامل بے غرضی و ایثار جس کی لن ترانیاں بارہا سنی جاتی ہیں، اس کی توقع عوام الناس سے تو قطعاً نہیں ہوتی، ان کے رہنماؤں میں بھی اس کی مثالیں شاذ ہی ملتی ہیں، بلکہ کسی طبقہ کے افراد میں بھی مشکل ہی سے ملتی ہیں، لیکن اگر انسان کے افعال میں یک رنگی کا سرے سے تہ نہ ہوتا، اور ہمارا ہر تجربہ دوسرے سے الگ اور بے تعلق ہوتا، تو فطرت بشری کے متعلق کوئی عام اصول قائم کرنا بالکل ناممکن ہوتا، اور کوئی تجربہ چاہے تو وہ کتنے ہی صحیح مشاہدہ پر کیوں نہ مبنی ہو، بجائے خود کسی مصرف کا نہ ہوتا، بوڑھا کسان بہ مقابلہ ایک نو عمر کے اپنے کام میں کیوں زیادہ ہوشیار سمجھا جاتا ہے، صرف اسی لئے کہ کھیتی پر مٹی، پانی اور دھوپ کا جو اثر پڑتا رہتا ہے، اس میں یکسانی پائی جاتی ہے، جس سے بوڑھا مشاق کسان اپنی رہنمائی کے لئے اصول بنا لیتا ہے،

باین ہمہ اس سے یہ نہ سمجھ لینا چاہئے، کہ انسان کے اعمال و افعال کی یک رنگی اس حد تک پہنچ جاتی ہے، کہ تمام آدمیوں سے یکساں حالات میں ہمیشہ یکساں ہی افعال کا ظہور ہوتا ہے، بلکہ ہر شخص کے شخصی یا انفرادی خصوصیات و خیالات کا حق نکال لینا چاہئے، کیونکہ ایسی ایک رنگی انسان کیا معنی؟ کارخانہ فطرت کی کسی چیز میں بھی نہیں پائی جاتی، مختلف آدمیوں کے اخلاق و عادات کے مطالعہ سے ہم کو مختلف اصول بنانا پڑتے ہیں، مگر اس اختلاف میں بھی ایک خاص درجہ کی یک رنگی و یکسانی قائم رہتی ہے،

مختلف اعصار و ممالک کے لوگوں کے عادات و اطوار ضرور مختلف ہوتے ہیں،

لیکن اسی اختلاف سے ہم کو یہ کیساں اصول معلوم ہوتا ہے کہ رسم و رواج و تعلیم و تربیت کی وہ قوت کیسی زبردست ہے، جو بچپن ہی سے انسان کی سیرت کو ایک خاص سانچے میں ڈھال دیتی ہے، کیا ذکر و اثاث میں سے ایک جنس کا طور و طریق دوسری سے متفاوت نہیں ہوتا؟ لیکن کیا اسی تفاوت کی بنا پر ہم اختلاف سیرت کا وہ متحد اصول نہیں قائم کرتے، جو قدرت نے ان دو جنسوں میں ودیعت کر دیا ہے، اور جس کو ان میں سے ہر جنس برابر قائم و محفوظ رکھتی ہے؟ کیا ایک ہی شخص کے افعال بچپن سے بڑھاپے تک کے مختلف ایام میں بغایت مختلف نہیں ہوتے؟ لیکن اسی اختلاف سے ہمارے احساسات و میلانات کے تدریجی تغیر کے متعلق اصول بھی قائم ہوتے ہیں، جو انسانی عمر کے مختلف ادوار پر حاوی ہوتے ہیں، حتیٰ کہ ان عادات و خصائل تک میں یک گونہ ہم رنگی پائی جاتی ہے، جو ہر فرد یا ہر شخص کے ساتھ الگ الگ مختص ہوتے ہیں، ورنہ کسی شخص سے واقفیت اور اس کے چال چلن کے علم کی بنا پر، اس کی افتاد طبع کا ہم کبھی بھی اندازہ نہ کر سکتے، نہ آئندہ کے لئے اس کے متعلق ہم اپنا رویہ متعین کر سکتے کہ کیا ہونا چاہئے،

میں مانتا ہوں، کہ ہم کو بعض ایسے افعال بھی نظر آ سکتے ہیں، جو بظاہر کسی معلوم محرک سے کوئی واسطہ نہیں رکھتے، اور جو عادات و اخلاق کے تمام مقررہ اصول سے مستثنیٰ معلوم ہوتے ہیں، لیکن ان خلاف قاعدہ اور غیر معمولی افعال کی نسبت اسے قائم کرنے کے لئے ہم کو دیکھنا چاہئے، کہ ان غیر معمولی یا بے جوڑ واقعات کے بارے میں ہم کیا رائے رکھتے ہیں جو اجسام خارجی کے افعال میں ہم کو نظر آتے ہیں، اجسام میں بھی تمام عمل ہمیشہ اپنے معمولی معمول سے ملحق نہیں نظر آتے، کیونکہ ایک صنّاع، جو بے جان مادہ پر تصرف کرتا ہے، اس کو بھی اپنے مقصد میں وہی ناکامی و مایوسی پیش آ سکتی ہے، جو ایک ملکی مدبر کو عاقل و فہیم انسانوں

کی رہنمائی میں پیش آتی ہے،

عوام صرف ظاہر پر جاتے ہیں، ان کو جان معلولات میں کوئی فرق و اختلاف نظر کیا سمجھتے ہیں کہ ان کی علت ہی کا کچھ تھل بیڑا نہیں کہی وہ اپنا عمل کرتی ہے، اور کہی نہیں، گو اس عمل کے لئے کوئی مانع نہ موجود ہو، لیکن فلاسفہ یہ دیکھ کر کہ کائنات کی تقریباً ہر چیز میں اس سے ایسے اصول و مبادی پوشیدہ ہیں، جو غایت بعد کی وجہ سے نہیں نظر آتے، کم از کم اس امکان کی گنجائش ضرور رکھتے ہیں، کہ فرق معلولات کا سبب ممکن ہے، کہ علت کی بے راہروی کے بجائے بعض مخفی موانع کی موجودگی ہو، اور جب مزید مشاہدات اور زیادہ دقیقہ سنجی سے یہ معلوم ہوتا ہے، کہ اختلاف معلولات کی تہ میں ہمیشہ کوئی نہ کوئی اختلاف علت موجود ہوتا ہے، اور ایک کا فرق دوسرے کے فرق پر مبنی ہوتا ہے، تو یہ امکان یقین سے بدل جاتا ہے، ایک گنوار گھڑی کے بند ہونے کی وجہ اس کے سوا کچھ نہیں بیان کر سکتا کہ اس کا کچھ ٹھیک نہیں کہی جاتی ہے اور کہی آپ ہی آپ بند ہو جاتی ہے، لیکن ایک گھڑی ساز جانتا ہے کہ کمافی یا لنگر کی قوت پیہون پر ہمیشہ ایک ہی اثر رکھتی ہے، اور اس کے معمولی اثر میں فرق آگیا ہے، تو اس کی وجہ یہ ہے، کہ کچھ میل وغیرہ جم گیا ہو گا جس سے ان کی حرکت رک گئی ہو، غرض اسی طرح کی بہ کثرت مثالوں کے مشاہدہ سے فلاسفہ یہ اصول قائم کر لیتے ہیں، کہ تمام علل و معلولات ایک دوسرے سے اٹل طور پر جکڑے ہوئے اور قطعاً غیر منفک ہیں، اور اگر کسی معلول میں کوئی فرق نظر آتا ہے، تو اس کا سبب کوئی نہ کوئی مخفی مانع یا کسی مخالفت کی مزاحمت ہے،

مثلاً انسان کے جسم کو لو، کہ جب صحت یا مرض کے معمولی علامات میں کوئی خلاف توقع فرق ظاہر ہوتا ہے، یا دو اپنا اثر نہیں کرتی، علیٰ ہذا جب کسی اور خاص علت سے معمول کے

خلاف نتائج رونما ہوتے ہیں، تو طبیب یا فلسفی کو اس پر چندان حیرت نہیں ہوتی، نہ اس سے ان اصول کی کیفیت و وجوبِ عمل کا انکار کر دیتے ہیں، جو جسم حیوانی کے نظم و نسق کے کفیل ہیں، وہ جانتا ہے کہ انسان کا جسم ایک نہایت ہی پیچیدہ مشین ہے، اس میں بہت سی ایسی نامعلوم قوتیں نہان ہیں، جو ہماری سمجھ سے بالکل باہر ہیں، جن کی بنا پر ہم کو اس کے افعال میں بار بار فرق و تفاوت نظر آسکتا ہے؛ لہذا نتائج و معلومات کا ظاہری اختلاف اس امر کا ثبوت نہیں ہو سکتا، کہ قوانینِ فطرت کی کارفرمائی میں کوئی انضباط نہیں،

فلسفی اگر اپنے اصول میں پکا ہے تو بعینہ ہی دلیل وہ ارادی افعال و عوالم پر بھی چسپا کرے گا، انسان کے بے جوڑ سے بے جوڑ افعال و حرکات تک کی بسا اوقات وہ لوگ بہ آسانی توجیہ کر سکتے ہیں، جو اس کی سیرت کے تمام کوائف و جزئیات سے آگاہ ہیں، ایک آدمی جو طبیعتِ نرم مزاج و بامروت ہے کبھی تلخ جواب دے بیٹھتا ہے، لیکن اس کی وجہ، مثلاً یہ ہو سکتی ہے، کہ وہ دانت کے درد یا بھوک کی تکلیف سے بے چین ہے، ایک احمق آدمی بعض اوقات اپنے مقصد میں کامیاب ہو جاتا ہے، لیکن اس لئے کہ اس کو یکایک کوئی اچھا موقع ہاتھ آگیا، یہ بھی ممکن ہے، جیسا کہ کبھی کبھی واقعاً ہوتا ہے، کہ کسی فعل کی توجیہ نہ خود اس کا کرنے والا کر سکتا ہے اور نہ دوسرے، ایسی صورت میں یہ خود ایک کلیہ نجاتا ہے، کہ انسان کی سیرت میں کسی حد تک تناقض و تلون بھی پایا جاتا ہے، گویا یہ کبھی کبھی اختلاف بھی فطرتِ انسانی کا ایک مستقل اصول ہے، البتہ بعض اشخاص میں یہ اختلاف و تناقض زیادہ پایا جاتا ہے، ان کے اخلاق کا سرے سے کوئی بندھا ہوا قاعدہ ہی نہیں ہوتا، ان کی زندگی تلون مزاجیوں کا ایک سلسلہ ہوتی ہے اور بے استقلالی ہی ان کی مستقل سیرت ہوتی ہے، لیکن باوجود ان ظاہری تناقضات کے، ان کے اندرونی اصول و محرکات اسی طرح

پابند اصول خیال کئے جاسکتے ہیں، جس طرح بارش اور ابر و باد وغیرہ کے بہتر سے خلاف توقع موسمی تغیرات، اٹل قوانینِ فطرت کے محکوم سمجھے جاتے ہیں، گو انسانی عقل و تحقیق آسانی سے ان کا پتہ نہیں لگا سکتی،

لہذا معلوم یہ ہوا، کہ افعالِ ارادی اور ان کے محرکات ذہنی کے مابین، نہ صرف واقفانِ ویسا ہی منضبط ربط و الحاق موجود ہے، جیسا کہ موجوداتِ خارجی کے علل و معلولات میں باہم پایا جاتا ہے، بلکہ اس حقیقت کا تمام نوعِ انسان کو عالمگیر طور پر اعتراف بھی ہے جس سے نہ کبھی فلسفہ کی دنیا میں انکار ہوا ہے، نہ روزمرہ کی زندگی میں اب چونکہ یہ معلوم ہے کہ مستقبل کے متعلق ہمارے تمام استنباطات گذشتہ تجربات پر مبنی ہوتے ہیں، اور چونکہ یہ ہم سمجھتے ہیں کہ جو چیز پہلے برابر ملتی و وابستہ رہی ہیں، وہ آئندہ بھی ہمیشہ اسی طرح باہم وابستہ رہیں گی، لہذا اس کے بعد یہ ثابت کرنا گویا بالکل ایک سطحی بات ہوگی، کہ افعالِ انسانی کے متعلق جو نتائج ہم اخذ کرتے ہیں، وہ بھی ان کے گذشتہ تجربات ہی پر مبنی ہوتے ہیں، تاہم اس حقیقت پر تھوڑی سی روشنی ہم اوڈال دینا چاہتے ہیں،

ہر جماعت میں انسان ایک دوسرے کا اس طرح محتاج ہوتا ہے، کہ یہ مشکل ہی اس کا کوئی ایسا فعل نکل سکتا ہے، جو تہا متر مستقل بالذات ہو، یا دوسروں کے افعال سے قطعاً کوئی واسطہ نہ رکھتا ہو، غریب سے غریب کاریگر جو تنہا ساری محنت و مشقت کرتا ہے، اس کو بھی کم از کم اتنا سہارا تو ہوتا ہی ہے کہ مجسٹریٹ کی حفاظت کی بدولت اپنی اس جفاکشی کا پھل اطمینان سے کھا سکے گا، اس کو یہ بھی توقع ہوتی ہے، کہ جب وہ اپنا مال بازار میں لجا کر واپسی دامنوں پر بیچنا چاہے گا، تو گاہک مل جائیں گے، اور پھر ان دامنوں کے ذریعہ دوسروں سے اپنی ضروریات زندگی حاصل کر سکے گا، جس نسبت سے لوگوں کے معاملات و تعلقات وسیع ہوتے جاتے

ہیں، اسی نسبت سے وہ دوسروں کے ارادی افعال کو اپنی زندگی کے منصوبوں کا جز بناتے جاتے ہیں، اور سمجھتے ہیں کہ دوسروں کے ارادی افعال ہمارے ارادی افعال کی معاونت کریں گے ان تمام استنباطات کا ماخذ اسی طرح گذشتہ تجربہ ہوتا ہے جس طرح کہ اجسامِ خالصی سے متعلق استدلال کا، اور آدمی کا مل طور پر اس کا یقین رکھتا ہے، کہ بے جان عناصر کی طرح انسان بھی آئندہ اسی قسم کے افعال کا ظہور ہوگا، جن کا پہلے ہو چکا ہے، ایک کارخانہ دار اپنے ملازمین کی محنت پر اتنا ہی بھروسہ کرتا ہے، جتنا کہ بے جان آلات و ادوات پر، اور جب توقع کے خلاف کوئی بات ظاہر ہوتی ہے، تو دونوں صورتوں میں اس کو یکساں تعجب ہوتا ہے، مختصر یہ کہ گذشتہ تجربہ کی بنا پر دوسروں کے افعال کے متعلق یہ استدلال و استنباط، اس طرح آدمی کی زندگی کا جز و بن گیا ہے، کہ عالم بیداری میں ایک لمحہ کے لئے بھی کوئی شخص اس کو ترک نہیں کر سکتا، لہذا کیا اب ہم کو اس دعویٰ کا حق نہیں حاصل ہے، کہ تمام دنیا کے انسانوں کو ہمیشہ سے اس حیرت پر اتفاق ہے جس کی ہم نے اوپر تعریف و تشریح کی ہے؟

فلاسفہ بھی اس بارے میں عوام سے کبھی مختلف رائے نہیں رہے ہیں، کیونکہ اس کا تذکرہ ہی کیا، کہ ہماری طرح فلاسفہ کی علمی زندگی کا بھی تقریباً ہر فعل اسی رائے و خیال کے ماتحت ہوتا ہے، علم تک میں بہ شکل کوئی ایسا نظری حصہ ملیگا، جس میں اس حیرت کا فرض کرنا ناگزیر نہ ہو، اگر اس عام تجربہ کے مطابق، جو نوع انسان کی نسبت ہوتا رہا ہے ہم مورخ کی راست بیانی پر اعتماد نہ کریں، تو بتاؤ کہ تاسیخ کا کیا حشر ہوگا؟ اگر حکومت و آئین کا انسانی جماعتوں پر یکساں اثر نہ پڑے تو سیاسیات کا علم کیسے تدوین پاسکتا ہے؟ اگر خاص خاص سیرت کے لوگوں سے متعین و منضبط جذبات و احساسات نہ ظاہر ہوتے، اور ان احساسات کا انسانی اعمال و افعال پر یکساں اثر نہ پڑتا تو اخلاق کی بنیاد کس چیز پر رکھی جاتی؟ اور کسی

شاعر یا ڈراما نویس پر ہم یہ تنقید کیونکر کر سکتے، کہ اس کے ایکٹروں کے افعال و احساسات موافقِ فطرت ہیں یا نہیں؟ اسی لئے بلا نظریہ جبریت کو مانے، اور محرکات سے افعالِ ارادی، اور اور سیرت سے اخلاق کے اصولِ استنباط کو تسلیم کے کسی علم و عمل کا وجود ہی قریباً ناممکن تھا، اور جب ہم دیکھتے ہیں، کہ طبعی اور اخلاقی دونوں طرح کی شہادت، ایک ہی رشتہ استدلال میں کس خوبی سے منسلک ہو جاتی ہے، تو پھر ہم کو یہ ماننے میں اور بھی تذبذب نہیں رہتا، کہ ان دونوں کی نوعیت ایک ہی ہے اور ایک ہی اصول سے دونوں مآخوذ ہیں، مثلاً ایک قیدی جس کے پاس نہ روپیہ ہے، نہ کوئی اثر و سفارش، وہ جب داروغہ جیل کی سنگدلی کا خیال کرتا ہے، تو اس کو اپنا قرار اسی قدر ناممکن نظر آتا ہے، جتنا کہ انیواروں اور آہنی سلاخوں پر نگاہ ڈالنے سے، جن میں وہ محبوس ہے، بلکہ اپنی تدبیر رہائی کے لئے وہ سلاخوں کے لوہے، اور دیواروں کے پتھر پر زیادہ کوشش کرتا ہے، بجائے اس کے کہ داروغہ کے پتھر دل کو موم کرنے میں وقت ضائع کرے، اسی قیدی کو جب قتل گاہ کی طرف لیجاتے ہیں، تو اپنے نگہبانوں کے استقلال و فرض شناسی کی بنا پر اس کو اپنی موت کا اسی یقین ہو جاتا ہے، جس طرح کہ خنجر یا تلوار کے فعل سے، اس کے ذہن میں ایک خاص سلسلہ تصورات پیدا ہوتا ہے، سپاہیوں کا موقع فرار دینے سے انکار، جلاوٹ کا فعل، گردن کا جسم جدا ہونا، خون کا بہنا، حرکاتِ مذہبوحی اور موت، یہ طبعی اور افعالِ ارادی سے مرکب ایک مربوط سلسلہ استدلال ہوتا ہے، جس میں ذہن کو ایک کڑی سے دوسری تک جانے میں کوئی فرق نہیں محسوس ہوتا، نہ وہ اس صورت میں پیش آنے والے واقعہ (موت) کا بہ نسبت اس صورت کے کچھ بھی کم یقین رکھتا ہے، جب کہ اس سلسلہ کی تمام کڑیاں حواس یا حافظہ کی پیش نظر چیزوں پر مشتمل ہوں، اور اس تعلق سے جکڑی ہوئی ہوں، جس کا نام وجود

طبی ہے، تجربہ پر مبنی ارتباط کا اثر ذہن پر ہمیشہ یکساں ہوتا ہے، خواہ مرتبط چیزیں نفسی ارادہ اور اس کے محرکات و افعال ہوں، یا بے ارادہ اجسام کی شکل و حرکت، ہم چیزوں کے نام بدل سکتے ہیں، لیکن اس سے ان کی ماہیت اور ذہن پر ان کا اثر کبھی نہیں بدل سکتا،

ایک شخص جس کو مین جانتا ہوں، کہ راستباز اور دولتمند ہے، اور جس سے میری گہری دوستی ہے، وہ اگر میرے گھر میں آئے، جہاں چاروں طرف میرے نوکر چاکر پھیلے ہوئے ہیں، تو مجھ کو کامل یقین و اطمینان رہتا ہے، کہ وہ مجھ کو قتل کر کے میرا چاندی کا قلمدان پھینکے نہیں آیا ہے، اور اس کی طرف سے یہ بدگمانی میرے دل میں اس سے زیادہ نہیں ہوتی جتنا یہ وہم کہ نیا اور مستحکم مکان جس میں میں بیٹھا ہوں وہ گرا چاہتا ہے، البتہ یہ ہو سکتا ہے، کہ میرا یہ دوست بیٹھے بیٹھے پاگل ہو جائے، اور خلاف توقع حرکتیں کرنے لگے، لیکن اسی طرح یہ بھی ممکن ہے، کہ اچانک زلزلہ آجائے اور مکان گر پڑے، لہذا میں اپنے مفروضات کو بدلے دیتا ہوں اور کہتا ہوں، کہ اس پاگل کی نسبت مجھ کو یقین کامل ہے، کہ وہ آگ میں اپنا ہاتھ اتنی دیر نہیں ڈالے رہ سکتا، کہ جل کر خاک سیاہ ہو جائے، اور اس واقعہ کی پیشگوئی میں اسی قطعیت کے ساتھ کر سکتا ہوں، جس طرح اس امر کی کہ اگر وہ اپنے کو دریچے سے گرا دے اور راہ میں کوئی روک نہ ہو، تو ہوا میں ایک لمحہ کے لئے بھی وہ معلق نہ رہ سکے گا، غرض اس پاگل پن میں یہ بدگمانی کسی طرح نہیں ہو سکتی، کہ وہ اپنا ہاتھ آگ میں جھلسا دیگا، کیونکہ یہ فطرت بشری کے تمام اصول معلومہ کے قطعاً خلاف ہے، ایک شخص جو دن دو پہر کسی چوراہے پر انٹرفون کی تھیلی چھوڑ کر چلا جاتا ہے، وہ جس حد تک اس کی توقع کر سکتا ہو کہ یہ ہوا میں اڑ جائے گی، اسی حد تک اس کی بھی امید باندھ سکتا ہے، کہ ایک گھنٹہ کے بعد لوٹ کر یہ اپنی جگہ پر ملیگی، اور کوئی راگبیر اس کو ہاتھ نہ لگا دیگا، انسان کے استدلال

آدم سے زیادہ اسی نوعیت کے ہوتے ہیں، یعنی جس نسبت سے ہم کو سیرت انسانی کا خاص خاص حالات کے اندر جو کچھ تجربہ ہوتا ہے، اسی نسبت سے ہم آئندہ اس کے متعلق کم یا زیادہ یقین قائم کرتے ہیں،

مین نے اکثر سوچا کہ آخر اس کی کیا وجہ ہو سکتی ہے کہ علما تو ساری دنیا جبریت ہی کی قائل ہے، لیکن زبان سے اقرار کرنے میں لوگ گھبراتے ہیں، بلکہ ہمیشہ اس کے خلاف دعویٰ کرتے ہیں، میرے خیال میں عمل اور اسے کے اس تناقض کی توجیہ حسب ذیل طریقہ سے ہو سکتی ہے، اگر ہم افعال جسم کی تحقیق کریں، اور جاننا چاہیں، کہ ان میں معلومات اپنی علتوں سے کیونکر پیدا ہوتے ہیں، تو ہم کو معلوم ہوگا، کہ اس بارے میں ہمارا علم اس سے آگے نہیں جاسکتا کہ خاص خاص چیزیں ہمیشہ ایک دوسری سے ملتی رہتی ہیں، اور ذہن، برہانے عادت ان میں سے ایک کے سامنے آنے سے دوسری کی طرف منتقل ہو جاتا ہے، اور اس کا یقین کرتا ہے، گو کہ علاقہ علت و معلول کی کما حقہ تحقیق سے ہم انسانی لاعلمی ہی کے نتیجہ پر پہنچتے ہیں تاہم لوگوں میں اس کے خلاف ایسا قوی رجحان موجود ہے، کہ وہ یہی سمجھتے ہیں، کہ ان کا علم قوا فطرت تک جاتا ہے، اور علت و معلول کے مابین ان کو گویا عیناً ایک وجوہی رابطہ محسوس ہوتا ہے، لیکن جب وہ خود اپنے افعال نفس پر غور کرتے ہیں، اور عمل و محرک کے مابین اس قسم کا کوئی وجوہی رابطہ نہیں محسوس ہوتا، تو یہ فرض کر بیٹھے ہیں، کہ عقل و فکر سے جو معلومات ظاہر ہوتے ہیں، وہ قوائے مادی کے معلومات سے مختلف ہوتے ہیں، (یعنی ان میں علت و معلول میں باہم کوئی روم نہیں ہوتا، مگر جب ایک دفعہ اس امر کا اطمینان حاصل ہو چکا کہ کسی قسم کا بھی علاقہ تعلیل ہو، ہمارا علم اشیاء کے مابین ایک دائمی الحاق اور اسی الحاق پر مبنی ذہنی استنباط سے آگے نہیں جاتا، اور یہ دونوں باتیں ارادی افعال میں بھی پائی جاتی ہیں، تو اب

ہم زیادہ آسانی سے اس کو مان لیں گے کہ ایک ہی طرح کا لزوم و وجوب تمام علل پر حاوی ہے، اگرچہ جبریت کے اس استدلال سے بہت سے فلاسفہ کے نظامات کا ابطال ہوتا ہے، لیکن ادنیٰ تامل سے معلوم ہو سکتا ہے کہ ان فلاسفہ کا جبریت سے انکار محض زبانی ہے، ورنہ حقیقت میں وہ بھی اسی کے قائل ہیں، وجوب و جبریت کا جو مفہوم ہم نے بیان کیا ہے اس کی رو سے، میں سمجھتا ہوں کہ نہ کہی کسی فلسفی نے جبریت کی تردید کی ہے، نہ آئندہ کر سکتا ہے، اور یہ صرف زبانی ادعا ہے، کہ وہ مادہ کے افعال میں ذہن کو علت و معلول کے مابین کسی ایسے رابطہ و وجوب کا علم حاصل ہے، جو عقل و ارادی افعال میں نہیں پایا جاتا، رہا یہ امر کہ واقعا ایسا ہے یا نہیں تو اس کا تصفیہ تحقیقات سے ہو سکتا ہے، اور اپنے دعویٰ کے اثبات کے لئے ان فلاسفہ کا فرض ہوگا، کہ وہ اس وجوب کی تعریف و تشریح کریں، اور ہم کو بتلائیں کہ علل مادی کے افعال میں یہ کہاں موجود ہے،

لوگ جب مسئلہ جبر و قدر کے تصفیہ کے لئے، پہلے قوائے نفس، اثرات فہم و افعال ارادہ کی بحث شروع کرتے ہیں، تو دراصل وہ الٹا راستہ اختیار کرتے ہیں، پہلے ان کو صاف و سادہ مرحلہ جسم اور بے جان مادہ کے افعال کا طے کر لینا چاہئے، اور اچھی طرح کوشش کر کے دیکھ لینا چاہئے، کہ ان کے مابین تعلیل و وجوب کا جو تصور قائم کیا جاتا ہے، کیا اس کی حقیقت اشیاء کے دائمی الحاق اور ایک شے کے دوسری سے ذہنی استنباط کے سوا کچھ اور ہے، اگر نہیں ہے، یعنی صرف الحاق و استنباط ہی وجوب کا منشا ہے، اور یہ دونوں باتیں افعال نفس میں بھی پائی جاتی ہیں، تو بس نزاع ختم ہو جاتی ہے، یا آئندہ سے اس کو محض ایک لفظی نزاع سمجھنا چاہئے، لیکن جب تک بے سمجھے بوجھے ہم یہ فرض کرتے ہیں کہ اشیاء خارجی کے افعال میں وجوب و تعلیل کی بنیاد الحاق و استنباط کے ماوراء کسی ایسی

شے پر ہے، جو ارادی افعال میں نہیں پائی جاتی، اس وقت تک اس بحث کا فیصلہ نامکن ہے، کیونکہ ہماری ساری عمارت ایک غلط فرض پر قائم ہے، اس فریب و مغالطہ سے نکلنے کی صرف یہی ایک صورت ہے، کہ مادی عقل و معلومات کے متعلق علم و حکمت کی محدود رسائی کی تحقیق کر کے اس بات کا پورا اطمینان کر لیں، کہ ہم زیادہ سے زیادہ جو کچھ جانتے ہیں، وہ بس وہی مذکورہ بالا الحاق و استنباط ہی، انسانی عقل کی اس نارسائی کا اعتراف پہلے شاید مشکل معلوم ہوگا، لیکن افعال ارادی پر اس نظریہ کو منطبق کرنے کے بعد، یہ اشکال نہ رہ جائیگا، کیونکہ یہ ایک بالکل نیا بات ہے، کہ انسان کے تمام اعمال و افعال اپنے محرکات اور مخصوص عوائد و حالات کے ساتھ ایک ایسا بندھا ہوا الحاق و رابطہ رکھتے ہیں، جس کی بنا پر ہم ایک کا دوسرے سے استنباط کرتے ہیں، لہذا بالآخر ہم کو زبان سے بھی اس وجوب و جبریت کے اقرار پر مجبور ہونا پڑے گا، جس کا اپنی زندگی کے ہر عمل اور اپنے عادات و اخلاق کے ہر قدم پر ہم آج تک زبان حال سے ہمیشہ اعتراف کرتے رہے ہیں،

لے عام طور پر لوگ جو قدر کے قائل نظر آتے ہیں، اس کی ایک اور وجہ اپنے بہترے افعال میں اختیار یا آزادی کا غلط احساس اور ظاہر فریب تجربہ ہے، کسی فعل کا وجوب، خواہ وہ مادی ہو یا نفی صحیح معنی میں اپنے فاعل کی کوئی صفت نہیں ہوتا، بلکہ اس کا تعلق کسی ذی عقل یا صاحب فکر ذات سے ہوتا ہے، جو اس فعل پر غور و فکر کرتی ہے اور اس کا دار مدار ذہن کے اس عمل تعین پر ہوتا ہے، جس کی بنا پر وہ ایک چیز سے دوسری کو مستنبط کرتا ہے، کیونکہ اختیار جو جبر کا مقابل ہے، اس کی حقیقت اس عمل تعین کے فقدان اور ایک طرح کی عدم پابندی کے سوا کچھ نہیں ہے، جبکہ ایک شے کے تصور سے دوسری شے کے تصور تک ذہن کے جانے یا نہ جانے میں احساس ہوتا ہے، اگرچہ انسانی افعال پر غور کرتے وقت شاید ہی ہم کو اس طرح کی آزادی یا عدم پابندی کا کبھی خیال آتا ہے، بلکہ فاعل کی سیرت و محرکات پر ہم کافی یقین و تعین کے ساتھ حکم لگا دیتے ہیں، کہ اس سے کس قسم کے افعال صادر ہوں گے، تاہم جب انہی افعال کو ہم خود کرتے ہیں، تو ایک طرح کی آزادی کا احساس ہوتا ہے، اور چونکہ مائل چیزوں کو آدمی بعینہ ایک ہی سمجھ بیٹھتا ہے، اس

لیکن جبر و قدر کے اس مسئلہ کو، جو ابعد الطبعیات جیسے معرکہ اُرا علم کی سب سے زیادہ معرکہ اُرا بحث ہے، اگر مصالحت کی نظر سے دیکھا جائے تو معلوم ہوگا، کہ قدرت پر بھی تمام نوع انسان کا ہمیشہ سے اسی طرح اتفاق رہا ہے جس طرح جبریت پر اور یہاں بھی ساری نزاع محض لفظی ہے، کیونکہ جب افعال ارادی کے لئے اختیار کا لفظ بولا جاتا ہے، تو مراد کیا ہوتی ہے؟ یہ تو ہم کسی طرح مراد لے ہی نہیں سکتے، کہ انسان کے افعال اس کے محرکات، میلانات، اور دیگر حالات سے اس قدر کم تعلق رکھتے ہیں، کہ نہ ایک کا دوسرے سے یقینی طور پر استنباط ہو سکتا ہے، اور نہ ایک دوسرے کا تابع ہوتا ہے، کیونکہ یہ تو مسلم و بدیہی واقعات سے انکار ہوگا، لہذا اب اختیار سے ہماری مراد صرف یہی ہو سکتی ہے، کہ ارادہ کے تعین و تصفیہ کے مطابق کسی شے کے کرنے یا نہ کرنے کی قدرت ہم کو حاصل ہے، یعنی اگر ہم چلنے کا ارادہ کریں تو چل سکتے ہیں، بیٹھے رہنا چاہیں تو بیٹھے رہ سکتے ہیں، اس قدرت و اختیار کو تمام دنیا مانتی ہے، جو ہر اس شخص کو حاصل ہے، جو قید و بند میں نہیں ہے، لہذا معلوم ہوا کہ اس معنی میں اختیار بھی کوئی بحث

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۰۵) بنا پر یہ غلط احساس انسان کی خود مختاری کا برہانی کیا بدیہی ثبوت قرار دیا گیا، ہم سمجھتے ہیں کہ یہاں افعال ہمارے ارادہ کے ماتحت ہیں، اور خود ارادہ کسی شے کا ماتحت نہیں، کیونکہ اگر کوئی شخص ارادہ کی اس آزادی کا انکار کرے اور کہے کہ تم فلاں کام پر مجبور ہو، تو ہم فوراً باسانی اپنے تہیہ کو بدل کر باطل اس کے خلاف کا ارادہ کر سکتے ہیں، اور پھر اس مخالفت ارادہ کو ہم عمل میں بھی لا سکتے ہیں، لیکن ہم یہ بھول جاتے ہیں، کہ یہاں ارادہ کی آزادی و اختیار کے ثابت کرنے کی پر جوش خواہش خود ہمارے افعال کی اٹل یا دوجوبی محرک ہے، اور ہم بجائے خود اپنے ارادہ کو چاہے جتنا آزاد خیال کریں، لیکن دوسرا شخص ہماری سرشت اور محرکات سے ہمارے افعال کا یقینی طور پر استنباط کر لے گا، اگر لیکن قاصر رہا تو بھی ایک عام اصول کی حیثیت سے یہ ضرور سمجھ لے گا کہ اگر ہمارے حالات اور مزاج کی تمام جزئی خصوصیات پر اسکو پوری اطلاع ہوتی تو وہ قطعاً تہہ بالا لیتا کہ فلاں موقع پر ہم سے کن افعال کا صدور ہوگا، اور جبریت کی بس یہی حقیقت ہے،

واختلاف کی شے نہیں ہے،

اختیار کی جو تعریف بھی ہم کریں، دو باتوں کا لحاظ ضروری چاہئے: اولاً تو یہ صریحی و اثنائ کے خلاف نہ ہو، ثانیاً بجائے خود متناقض نہ ہو، اگر ان باتوں کا ہم لحاظ رکھیں، اور جو تعریف کریں وہ صاف و قابلِ فہم ہو، تو میں سمجھتا ہوں کہ تمام عالم کو اس پر اتفاق ہوگا، اور کسی کو اختلاف کا موقع نہ رہے گا،

یہ تو عام طور پر مسلم ہے، کہ کوئی چیز بغیر اپنی علت کے نہیں وجود میں آتی، اور بحثِ اتفاق کا لفظ اگر غور سے دیکھا جائے، محض ایک سببی لفظ ہے، جس کے کوئی ایسے معنی نہیں، جن کا عالم فطرت میں کہیں کوئی وجود ہو، یہ الہتہ کہا جاتا ہے، کہ بعض علتیں وجوبی ہوتی ہیں، (یعنی جن سے معلول کا تخلف ناممکن ہے، م) اور بعض وجوبی نہیں ہوتیں، یہیں ہم کو تعریفات کا فائدہ نظر آتا ہے، کسی شخص سے کہو کہ بھلا علت و معلول میں علاقہ وجوب کی قید لگائے بغیر ذرا علت کی کوئی واضح و قابلِ فہم تعریف کر تو دے، تو میں ابھی اپنی ہار مانے لیتا ہوں، لیکن اوپر بحث گزر چکی ہے، اگر وہ صحیح ہے، تو اس قسم کی تعریف قطعاً ناممکن ہے، اگر اشیاء میں باہم کوئی منضبط یا وجوبی رابطہ نہ ہوتا، تو علت و معلول کا سرے سے کوئی تخیل ہی نہیں پیدا ہو سکتا اور یہ منضبط رابطہ ہی ذہن کو اس استنباط کے قابل بناتا ہے، جو کم و بیش سمجھ میں آنے والا علاقہ ہے، باقی جو شخص ان امور سے قطع نظر کر کے علت کی کوئی تعریف کرنا چاہتا ہے، تو وہ یا تو نا مفہوم الفاظ بولنے پر مجبور ہوگا، یا ایسے الفاظ استعمال کرے گا جو انہی الفاظ کے مرادف ہونگے جن کی تعریف مقصود ہے، اور اگر مذکورہ بالا تعریف قبول کر لیجائے، تو پھر

لے مثلاً اگر علت کی تعریف یہ کیجائے، کہ جو کسی شے کو پیدا کرتی ہے، تو ظاہر ہے کہ پیدا کرنا اور علت ہونا ایک ہی بات ہے، اسی طرح اگر کہا جائے کہ علت وہ ہے جس سے کوئی شے وجود میں آتی ہے، تو اس پر بھی

اختیار، جو پابندی نہیں بلکہ حیر کا مقابل ہے، اس میں اور بخت اتفاق میں کوئی فرق نہ رہ جائے گا، حالانکہ یہ مسلم ہے کہ بخت و اتفاق کا کوئی وجود ہی نہیں،

فصل - ۲

یہ طریق استدلال جتنا زیادہ عام ہے، اتنا ہی زیادہ فلسفیانہ مباحث میں غلط ہے، کہ کسی امر کی تردید کے لئے یہ دلیل پیش کر دی جائے، کہ اس کے نتائج مذہب یا اخلاق کے لئے خطرناک ہیں، جو خیال مستلزم محال ہو، وہ یقیناً باطل ہے، لیکن یہ یقینی نہیں، کہ جس شے کے نتائج خطرناک ہوں، وہ لازماً باطل بھی ہو، لہذا ایسی باتوں سے قطعاً محترز رہنا چاہئے، کیونکہ ان سے تحقیق حق تو ہوتی نہیں، بلکہ اٹے اور ضد پیدا ہو جاتی ہے، یہ میں نے ایک عام بات کہی، جس سے یہاں کوئی فائدہ اٹھانا مقصود نہیں اس لئے کہ میرا نظریہ اس طرح کے اعتراض سے بھی قطعاً محفوظ ہے، بلکہ میرا دعویٰ یہ ہے، کہ جبر و قدر دونوں کے متعلق جو نظریات میں نے اوپر پیش کئے ہیں وہ نہ صرف اخلاق کے موید ہیں، بلکہ تائید اخلاق کے لئے ناگزیر ہیں،

علت کی دو تعریفوں کے مطابق جبر یا وجوب کی بھی دو طریقے سے تعریف ہو سکتی ہے، کیونکہ یہ علت کا لازمی جزو ہے، یعنی یا تو وجوب نام ہے یکسان چیزوں کے دائمی الحاق کا یا ایک چیز سے دوسری چیز کے ذہنی استنباط کا، اپنے ان دونوں مفہام کی رو سے (جو دراصل

دقیقہ حاشیہ صفحہ ۱۰۸) وہی اعتراض وارد ہوتا ہے، کیونکہ ”جس سے کیا مراد ہے؟ لیکن اگر یہ کہا جاتا ہے، کہ علت وہ ہے جس کے بعد مستر کوئی خاص شے وجود میں آتی ہے، تو ہم فوراً ان الفاظ کا مطلب سمجھ جاتے، اس لئے کہ یہی تو وہ چیز ہے، جو ہم علت و معلول کے متعلق جانتے ہیں، اور یہ استمرار ہی وجوب کی ساری حقیقت ہے، جس کے علاوہ ہم اس نقطہ کے کوئی

(اور معنی انہیں سمجھتے،

ایک ہی ہیں) مدرسہ و منبر نیز روزانہ زندگی میں غرض ہر جگہ یہ مسلم ہے، گو درپردہ ہی سہی، کہ انسان کا ارادہ و جوبی ہوتا ہے کسی شخص نے بھی اس امر سے کبھی انکار کا دعویٰ نہیں کیا، کہ ہم انسانی افعال کی نسبت اخذ و استنباط سے کام نہیں لے سکتے، اور یہ استنباطات اس تجربہ پر مبنی نہیں ہوتے، کہ ایک ہی طرح کے محرکات، میلانات اور حالات کی موجودگی میں ہمیشہ ایک ہی طرح کے افعال آدمی سے سرزد ہوتے ہیں، جس جز سے کسی شخص کو اختلاف ہو سکتا ہے، وہ صرف یہ ہے کہ آیا انسانی افعال کی اس خصوصیت کو وہ وجوب یا جبر سے تعبیر کرے گا یا نہیں (لیکن جب تک معنی صحیح سمجھے جاتے ہیں میرے نزدیک الفاظ تعبیر کے اختلاف سے کوئی نقص نہیں ہو سکتا) یا پھر وہ اس پر اصرار کرے گا کہ مادہ کے افعال میں استنباط و الحاق کے سوا، و جبر کا منشا کوئی اور شے ہے، جس کا علم ممکن ہے، لیکن اس سے اخلاق یا مذہب کے حق میں کوئی نفع بخش نتیجہ نہیں نکل سکتا، خواہ فلسفہ طبیعی اور مابعد الطبیعیات پر اس کا کچھ ہی اثر مرتب ہو ممکن ہے، کہ افعالِ جسم کے متعلق ہمارا یہ دعویٰ غلط ہو، کہ ان میں باہم (دائم) الحاق یا ذہنی استنباط کے علاوہ ہم (کسی اور وجوب یا علاقہ کا کوئی تصور موجود نہیں ہے، اگر افعالِ نفس کے متعلق ہمارا دعویٰ ایسا نہیں ہے، جس کو ہر شخص بے چون و چرا تسلیم کرتا ہو، ہم نے افعالِ ارادی کے بارے میں عام مسلمات اور نظامِ قدیم سے سرمو تجارت نہیں کیا ہے، ہم نے اگر کسی بدعت کا ارتکاب کیا ہے، تو اس کا تعلق صرف مادی علل و اسباب سے ہے، لہذا (اخلاق یا افعالِ ارادی کے بارے میں) ہمارا نظریہ ہر لازم سے بری ہو،

تمام قوانین جزا و جزا پر مبنی ہیں، اور یہ امر بطور ایک بنیادی اصول کے تسلیم کیا جاتا ہے کہ انسان کے نفس پر جزا و جزا کا ایک خاص منضبط اثر پڑتا ہے، یعنی ترغیب و ترہیب دونوں چیزیں نیکی کی جانب مائل کرتی ہیں، اور برے کاموں سے بچاتی ہیں، اس اثر کا نام

ہم کچھ بھی رکھیں، لیکن چونکہ یہ معمولاً افعال کے ساتھ ملحق رہتا ہے، اس لئے اس کو علت اور اس وجہ کی ایک مثال بہر حال مانتا پڑے گا، جس کو ہم یہاں ثابت کرنا چاہتے ہیں،

نفرت یا انتقام کا جذبہ ہمیشہ کسی شخص یا ذی شعور مخلوق ہی کے متعلق پیدا ہوتا ہے، اور جب کوئی مضر یا مجربانہ فعل ان جذبات کو برانگیختہ کرتا ہے، تو اسی بنا پر کہ وہ فعل کسی شخص سے صادر ہوا ہے، افعال بالذات فانی و عارضی ہوتے ہیں، اور اگر ان کی علت آدمی کی مستقل سرشت یا اتفاقاً و مزاج نہ ہو (بلکہ اتفاقاً و دانستہ سرزد ہو جائیں، م) تو ان سے نہ عزت ہوتی ہے، نہ ذلت، یہ اتفاقی افعال بجائے خود لاکھ قابلِ ملامت اور مذہب و اخلاق کے منافی کیون نہ ہوں، پھر بھی آدمی ان کا جواب دہ نہیں خیال کیا جاتا، اور چونکہ اس طرح کے افعال اپنے فاعل کی مستقل سیرت پر نہیں دلالت کرتے، نہ بعد کو ان کا کوئی اثر دیتا ہے، اس لئے وہ ان کی بنا پر کسی انتقام یا سزا کا مستوجب نہیں ہو سکتا، لہذا جو اصول جبر و وجوب، اور لازماً علل و اسباب کا انکار کرتا ہے، اس کی رو سے انسان، ہیبت سے ہیبت جرم کے ارتکاب باوجود بھی، اسی طرح بری و بے داغ قرار پائیگا، جس طرح کہ اپنی پیدائش کے پہلے دن تھا اور اس کی سیرت کو اس کے افعال سے قطعاً کوئی تعلق نہ ہوگا، کیونکہ وہ اس سیرت سے ماخوذ و مستنبط ہی نہیں، اور نہ افعال کا قبح فساد سیرت کا ثبوت بن سکتا ہے،

آدمی کو ایسے افعال پر ملامت نہیں کی جاتی، جن کو وہ نادانی سے اور اتفاقاً کر گزرتا ہے، چاہے ان کے نتائج کیسے ہی مضر کیوں نہ ہوں، یہ کیوں؟ صرف اسی لئے، کہ ان افعال کا منشا محض عارضی ہوتا ہے اور آگے نہیں بڑھتا، علیٰ ہذا انسان جب بے سوچے سمجھے اور جلد بازی میں کچھ کر بیٹھتا ہے، تو دیدہ و دانستہ خطا کی یہ نسبت کم موجبِ ملامت ٹھہرتا ہے اس کی کیا وجہ ہے؟ صرف یہی کہ جلد بازی، خواہ وہ مزاج کا ایک مستقل نقص ہی کیوں نہ ہو

لیکن اس کا اثر ستم نہیں ہوتا، نہ وہ سیرت کو کیسے فاسد کر دیتی ہے، اسی طرح مذمت سے ہر جرم دھل جاتا ہے، بشرطیکہ اس سے آئندہ کی زندگی اور عادات و اخلاق پر اصلاح کا اثر پڑے، اس کی توجیہ بجز اس کے کیا ہو سکتی ہے، کہ کسی شخص کے افعال اس کو اسی حالت میں مجرم بناتے ہیں، جب کہ وہ اس کی مستقل مجرمانہ سرشت کا ثبوت ہوں، اور جب اصول سرشت کی تبدیلی سے افعال بری سرشت کا صحیح ثبوت نہیں رہتے تو پھر وہ جرم بھی نہیں رہتے، لیکن اگر جبریت کو نہ مانا جائے، تو پھر افعال نہ کہی بری سرشت کا ثبوت بن سکتے ہیں، اور نہ کہی جرم و محصیت قرار پاسکتے ہیں،

بعینہ انہی دلائل سے اور اسی آسانی کے ساتھ یہ بھی ثابت کیا جاسکتا ہے، کہ مذکورہ بالا متفق علیہ تعریف کے مطابق، اختیار بھی اخلاق کے بقا و تحفظ کے لئے اسی طرح ضروری ہے جس طرح جبریت، اور جہان اختیار کا وجود نہ ہو، وہاں نہ کوئی انسانی فعل کسی اخلاقی صفت سے متصف ہو سکتا ہے، اور نہ اس پر تحسین یا ملامت کی جاسکتی ہے، کیونکہ جب افعال اسی حد تک اخلاقی احساس کا مبنی ہیں، جہاں تک کہ وہ باطنی سیرت و جذبات پر دال ہیں، تو پھر اس وقت تک ان کا موجب تعریف یا تنقیص ہونا ناممکن ہے، جب تک ان کا مبدع و منشایہی باطنی اصول نہ ہوں، بلکہ صرف خارجی یا ظاہری خلاف ورزی پر مبنی ہوں میرا یہ دعویٰ نہیں ہے، کہ میں نے اپنے نظریہ جبر و قدر پر سے تمام اعتراضات رفع کر دیئے، میری نظر ان اعتراضات پر بھی ہے، جن کا تعلق ایسے مباحث سے ہے جو یہاں نہیں چھیڑے گئے ہیں، مثلاً یہ کہا جاسکتا ہے، کہ اگر افعال ارادی بھی اسی طرح اہل قوانین کے تابع ہیں، جس طرح کہ افعال مادی، تو پھر ماننا پڑے گا، کہ پہلے ہی سے مقدم و متعین علل و اجبہ کا ایک ستم سلسلہ ہے، جو تمام چیزوں کی اصلی علتِ اولیٰ سے لیکر

ہر انسان کے ہر بُنڈ کی فعل تک پہنچتا ہے، نہ دنیا میں کین بخت و اتفاق ہو نہ آزادی و اختیار ایک طرف اگر ہم عامل ہیں تو دوسری طرف معمول، خالق عالم ہی ہمارے تمام ارادوں کا باعث ہے، جس نے کائناتِ فطرت کی اس عظیم الشان مشین کو پہلے پہل حرکت دی اور ہر پرزے کو اپنی اپنی جگہ پر اس طرح جڑ دیا، کہ وہ بلا کسی کمی و بیشی کے امکان کے اپنے منضبط نتائج پیدا کرتا چلا جاتا ہے، اس لئے یا تو انسانی افعال کی جانب سرے سے کسی اخلاقی ردالت و شقاوت کی نسبت ہی نہیں ہو سکتی، یا پھر ان افعال کا مرکب اپنے پیدا کرنے والے کو ماننا پڑیگا، کہ ان کی علتِ اولیٰ اور موجبِ اصلی وہی ہے، کیونکہ جس شخص نے فرض کر دیا کہ زمین میں آگ لگائی ہے، وہی اس سے پیدا ہونے والے سارے نتائج کا ذمہ دار ہے، چاہے ان نتائج تک پہنچنے کا سلسلہ طویل ہو یا قصیر سی طرح جان کین علل و اجبہ کا ایک مرتب و منضبط سلسلہ قائم ہے، وہاں وہی محدود و نامحدود ہستی، جو اس سلسلہ کی پہلی علت کی خالق ہے، باقی تمام کی بھی ذمہ دار ہوگی، اور تحسین و تقبیح سب کچھ اسی کی طرف راجع ہوگی کسی انسانی فعل کے نتائج کے متعلق غیر مشتبہ دلائل کی بنا پر اخلاق کا صاف و صریح فتویٰ یہی ہوتا ہے، کہ ان کی ذمہ داری تمام تر اسی شخص پر عائد ہے، جس سے اصل فعل سرزد ہوا ہے، لہذا جب یہی دلائل ایک ایسی ذات کے افعال و ارادات پر منطبق کئے جائیں جس کی حکمت و قدرت نامحدود ہے، تو لامحالہ ان کا وزن بہت زیادہ بڑھ جاتا ہے، کیونکہ انسان جیسی محدود و کمزور مخلوق کے لئے تو نادانی یا عدم قدرت کا عذر پیش کیا جاسکتا ہے، لیکن خالقِ عالم کی جانب تو ان نقائص کی نسبت ناممکن ہے، انسان کے جن افعال کو ہم نے دھڑک مبرمانہ کمدیتے ہیں، ظاہر ہے کہ خدا کو پہلے سے ان کا علم تھا، اسی نے ان کو مقدر کیا، اور اسی کی مشیت کے یہ تابع تھے،

اس لئے اب ہم کو یا تو یہ نتیجہ نکالنا پڑتا ہے، کہ یہ افعال سرے سے جرم ہی نہیں، یا پھر ان کا جواب وہ انسان نہیں بلکہ خدا ٹھہرتا ہے، لیکن یہ دونوں صورتیں چونکہ محال اور بدینی کو مستلزم ہیں، اس لئے ماننا پڑتا ہے، کہ خود وہ نظریہ ہی، غالباً صحیح نہیں ہے، جس کے یہ نتائج ہیں، اور جس پر یہ سارے اعتراضات وارد ہوتے ہیں، جو نظریہ مستلزم محال ہو وہ خود محال ہے، بالکل اسی طرح جس طرح کہ مجرمانہ افعال اپنی اصل علت کے مجرم ہونے کو مستلزم ہیں، بشرطیکہ ان دونوں کا تعلق ناگزیر اور وجوبی ہو،

اس اعتراض کے دو ٹکڑے ہیں، جن پر ہم الگ الگ بحث کریں گے، ایک تو یہ کہ اگر انسانی افعال کا سلسلہ وجوباً خدا پر منتہی ہوتا ہے، تو وہ کبھی مجرمانہ نہیں قرار پاسکتے، کیونکہ جس ذات سے یہ صادر ہوتے ہیں، وہ نامحدود الکمال ہے، لہذا اس کی مشیت کسی ایسی چیز سے متعلق ہی نہیں ہو سکتی جو غیر محض اور سرِ پائتخن نہ ہو، دوسرے یہ کہ اگر انسانی افعال کو مجرمانہ قرار دیا جائے تو پھر خدا کی ذات سے اس غیر محدود کمال کو سلب کرنا پڑے گا، جس سے ہم اس کو متصف سمجھتے ہیں، اور مخلوقات کے تمام معامی اور مفاسدِ اخلاق کا اسی کو اعلیٰ حقیقی فاعل ماننا پڑے گا،

پہلے اعتراض کا تو یہ جواب صاف اور تشفی بخش معلوم ہوتا ہے، کہ بہت سے فلاسفہ حوادثِ فطرت کے دقیق مطالعہ سے جس نتیجہ پر پہنچے ہیں، وہ یہ ہے کہ نظامِ عالم ہمیشہ مجبوراً ہی تمام تر خیر و فلاح پر مبنی ہے، اور بالآخر ساری مخلوقات کو انتہائی ممکن سرست و سعادت حاصل ہو کر رہے گی جس میں کسی ایسے دکھ درد کی آمیزش نہ ہوگی جو بالذات شمر ہو، باقی جو جسمانی آلام بظاہر شر معلوم ہوتے ہیں، وہ اس فلاح پر مبنی نظام کے لئے ناگزیر تھے، اور خود خدا ایسی حکیم ہستی کے امکان میں بھی یہ نہ تھا، کہ اس اضافی شمر کو

بے اس کے رفع کر سکے، کہ اس سے بھی بڑی برائیوں کو راہ دے یا عظیم تر خیر کا راستہ بند
 کرے، اسی نظریہ سے بعض فلاسفہ اور فاضلہ قدیم روایت ہر طرح کے آلام و مصائب میں
 تسلی حاصل کیا کرتے تھے، اور اپنے اتباع کو تلقین کرتے تھے، کہ جن باتوں کو وہ اپنے
 لئے شرم سمجھ رہے ہیں، وہ حقیقت میں دنیا کے لئے خیر ہیں، اور اگر وہ اپنی نظر کو وسیع
 کر کے سارے نظام عالم کو سامنے رکھیں، تو ہر واقعہ ان کے لئے عیش و مسرت کا پیغام
 ہوگا، گو یہ دلیل بجائے خود وسعت خیال و بلند نگاہی پر مبنی ہو تاہم عمل میں اس کی کمزوری
 و بے اثری فوراً کھل جاتی ہے، ایک شخص جو در و نقوس کی روحانی اذیت سے تڑپ
 رہا ہے، اگر اس کو تم یہ وعظ سنانے لگو، کہ نظام عالم کے جن قوانین بکلیہ نے جسم میں اخلاط
 فاسدہ پیدا کر کے اور ان کو رگ پٹھوں میں پہنچا کر یہ موذی درد پیدا کر دیا ہے، وہ حقیقت
 میں، فلاح عالم کے ضامن ہیں تو اس سے بجائے درد کو تسکین دینے کے، اس کے نظم
 پر تم اٹے نمک پاشی کر دو گے، اس طرح کی بلند خیالیان بس عالم خیال ہی میں تھوڑی
 دیر کے لئے اس شخص کو خوش کر سکتی ہیں جو عیش و آرام میں بڑا خیالی پلاؤ پکا رہا ہو
 لیکن یہ خیالات اس کے ذہن میں ہمیشہ قائم نہیں رہ سکتے ہیں، چاہے وہ بذات خود
 در و عالم کے جذبات سے نا آشنا ہی کیوں نہ ہو، چہ جائیکہ اس حالت کا تذکرہ ہی کیا
 جب وہ بستر علالت پر پینچنی کی کروٹیں بدل رہا ہو، بات یہ ہے کہ جذبات کی نظر
 ہمیشہ تنگ اور انسانی کمزوریوں یا فطرت بشری کے مناسب حال ہوتی ہے، ان کے
 سامنے صرف آس پاس اور روزمرہ ہی کی چیزیں رہتی ہیں، اور وہ صرف ایسے ہی
 واقعات سے متاثر ہوتے ہیں، جو خود کسی شخص کی ذات کے لئے خیر یا شرم ہوں،
 جہاں خیر و شر کی طرح بعینہ ہی حال اخلاقی خیر و شر کا بھی ہے، لہذا کسی معقول بنی

یہ فرض نہیں کیا جاسکتا ہے کہ جو شے ایک صورت میں اس درجہ بے اثر ہے وہی دوسری صورت میں قوی الاثر بن جاتی ہے، انسان کی فطرت یہ ہے کہ جب خاص خاص عادات و خصائل اور افعال اُسکے سامنے آتے ہیں تو فوراً اُنکے متعلق اُسکے نفس میں تحمین یا تہجیح کا احساس پیدا ہو جاتا ہے اور اصل یہ ہے کہ تحمین و تہجیح کے ان جذبات سے زیادہ کوئی جذبہ انسان کیلئے ضروری بھی نہ تھا کیونکہ جن خصائل پر ہم بے ساختہ آفرین کہہ اٹھتے ہیں، وہ بالتحقیق ایسے ہی ہوتے ہیں، جو اجتماع انسانی کی فلاح و مسرت کے موجب ہیں، علیٰ ہذا جن خصائل سے ہمارے دل میں ملامت کا احساس پیدا ہوتا ہے وہ وہی ہوتے ہیں، جو رفاہ عام میں خلل و فساد کا باعث ہیں، غرض معلوم یہ ہوا کہ اخلاقی احساسات بواسطہ یا بلا واسطہ، انہی دو متضاد نوعیت کے افعال سے پیدا ہوتے ہیں، جس میں اس سے کچھ نہیں فرق پڑتا، کہ فلاسفہ اپنے عالم خیال میں یہ بیٹھے سمجھا کرین، کہ نہیں یہ حیثیت مجموعی نظام عالم کے لئے یہ شے خیر ہی خیر ہے؟ اور جو چیزیں بطا ہر رفاہ عام کے منافی نظر آتی ہیں، وہ بھی اصل منشاء فطرت کے رو سے اتنی ہی مفید و مناسب ہیں، جتنی کہ وہ براہ راست جہور کی سعادت و بہبود کا باعث ہیں، کیا اس طرح کی دورانکار مشتبہ خیال افروشی ان احساسات کے مقابلہ میں ٹھہر سکتی ہیں، جو اشیاء کے فطری و براہ راست مشاہدہ و اثر سے پیدا ہوتے ہیں؟ ایک شخص جس کی دولت لٹ گئی ہو، کیا ان بلند خیالیوں سے اس کی مصیبت دور ہو سکتی ہے؟ اگر نہیں، تو پھر جرم غارتگری کے خلاف اس کو جو اخلاقی ناگواری یا غصہ پیدا ہوا ہے، وہ ان بلند خیالیوں کے منافی کیون فرض کیا جائے، یا خیر و شر کے مابین ایک حقیقی امتیاز کا اعتراف، فلسفہ کے نظری نظامات کے کیون نہ اسی طرح مطابق سمجھا جائے جس طرح خوبصورتی اور بدصورتی کے مابین فرق ہے، کیونکہ یہ دونوں فروق یا امتیازات مساوی طور پر نفس انسانی کے فطری احساسات پر مبنی ہیں، اور یہ احساسات نہ فلسفیانہ

نظریات کے تابع رہ سکتے ہیں اور نہ ان نظریات سے بدل سکتے ہیں،
 رہا دوسرا اعتراض تو اس کا نہ تو اتنا آسان و تشفی بخش جواب ممکن ہے، اور نہ اس امر
 کی کوئی واضح توجیہ ہو سکتی ہے، کہ جب تک خدا معاصی و مفسد اخلاق کا بھی خالق نہ ہو، وہ
 بلا استثنا تمام انسانی افعال کی علت کیسے بن سکتا ہے، کیونکہ یہ وہ اسرار و غوامض ہیں، جن کے
 حل کے لئے تنہا ہماری فطری عقل بلا کسی اور مدد کے قطعاً ناقابل ہے، اور یہ عقل کوئی بھی ایسا
 نظام یا اصول نہیں وضع کر سکتی، جس کی بنا پر اس طرح کی غامض و پراسرار بحثوں میں پڑنے
 کے بعد اس کو لامحالہ ایسے ہی لائیکل استکالات، بلکہ تناقضات سے دوچار ہونا نہ پڑے، ان
 کی اپنے افعال میں آزادی اور خدا کے عالم الغیب ہونے میں مصالحت و تطبیق یا خدا کو خارج
 کل مانکر پھر خالقِ محصیت ہونے سے پری رکھنا، فلسفہ کے بس کی بات نہیں ہے عقل کی
 کامیابی اسی میں ہے کہ وہ ان اسرار کے مقابلہ میں اگر اپنی ناروا دلیری و بیباکی کو محسوس
 کر لے، اور اسرار و غوامض کی اس بھول بھلیان سے نکل کر اپنے اصلی حدود یعنی معمولی زندگی
 کے روزانہ مسائل و مباحث کے اندر واپس آجائے، جہاں اس کی تحقیقات کے لئے
 ایک وسیع میدان پڑا ہے، اور جہاں شک، عدم یقین اور تناقض کے اتھاہ سمندر میں اسکو
 اترنا نہیں پڑتا،

باب ۹

عقل حیوانات

امور واقعہ کے متعلق ہمارے تمام استدلالات ایک طرح کی تمثیل پر مبنی ہوتے ہیں، جو کسی علت سے ہم کو انہی واقعات کا متوقع بنا دیتی ہے، جو اس کے مماثل علتوں سے ظاہر ہوتے رہے ہیں، جہاں یہ علل بالکل یکساں ہوتے ہیں، وہاں تمثیل تمام پائی جاتی ہے، اور اس سے جو کچھ استنباط کیا جاتا ہے وہ قطعی و مختتم سمجھا جاتا ہے، مثلاً جب کوئی شخص لوہے کا ٹکڑا دیکھتا ہے، تو اس کو ذرا بھی شبہ نہیں ہوتا کہ اس میں وہی وزن و التصاق اجزا موجود ہے جس کا اس قسم کے تمام ٹکڑوں میں آج تک مشاہدہ ہوتا رہا ہے، لیکن جن چیزوں میں اس درجہ کی مکمل یکسانی نہیں ہوتی، ان میں تمثیل نسبتاً ناقص ہوتی ہے، اور اسی لئے استنباط بھی بالکل قطعی نہیں ہوتا، البتہ جس درجہ کی مماثلت و یکسانی ہوتی ہے، اس کے مناسب اب بھی استنباط میں قوت پائی جاتی ہے، تشریحی تجربات جو کسی ایک جانور کے متعلق کئے جاتے ہیں، وہ اسی طریقہ استدلال کی بنا پر تمام حیوانات پر چپان کر دیئے جاتے ہیں، خواہ کر و کر دوران خون جب کسی ایک جانور مثلاً مینڈک یا مچھلی میں پایہ ثبوت کو پہنچ جاتا ہو،

تو قوی خیال پیدا ہوتا ہے، کہ کوئی حیوان، اس سے مستثنیٰ نہیں، ان نمیشلی مشاہدات کو اور آگے بڑھایا جاسکتا ہے، حتیٰ کہ زیر بحث علم میں بھی ان سے کام لیا جاسکتا ہے، اور جس نظریہ سے ہم انسان کے افعالِ فہم یا اس کے جذبات کی اصل و علاق کی تشریح کرتے ہیں، اگر اسی کی دیگر حیوانات میں بھی ضرورت پڑتی ہو، تو ظاہر ہے، کہ یہ نظریہ زیادہ محکم و مستند ہو جائے گا، لہذا جس نظریہ سے ہم نے گذشتہ مباحث میں استدلالِ تجربی کی توجیہ کی ہے، اسی کی آزمائش ہم حیوانات کے متعلق بھی کرتے ہیں، جس سے امید ہے، کہ ہمارا دعویٰ بہت زیادہ مضبوط و موثق ہو جائے گا،

اولاً تو یہ صاف نظر آتا ہے، کہ انسان کی طرح حیوانات بھی بہت سی باتیں تجربہ سے حاصل کرتے ہیں، اور اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں، کہ ایک طرح کی علتوں سے ہمیشہ ایک ہی طرح کے واقعات ظاہر ہوں گے، اسی اصول کی ماتحتی میں وہ اشیاء کے موٹے موٹے خواص سے آگاہ حاصل کرتے ہیں اور آہستہ آہستہ اپنی پیدائش کے وقت سے آگ، پانی، مٹی، پتھر، بندی، گلابی وغیرہ کے افعال و اثرات کے متعلق اپنا ذخیرہ علم بڑھاتے رہتے ہیں، ان کے بچوں کی نادانی و ناتجربہ کاری، اور ان بوڑھے جانوروں کی چالاکی و ہشیاری میں صاف فرق نظر آتا ہے، جو اپنے طویل تجربہ کے بعد مضر چیزوں سے بچا اور مفید چیزوں کا طلب کرنا اچھی طرح جان چکے ہیں، گھوڑا، جو کہ وہ دشت کا عادی ہو گیا ہے، جانتا ہے، کہ کتنی اونچائی وہ چھانڈ سکتا ہے، وہ اس سے زیادہ کی کبھی کوشش نہ کریگا، بوڑھا شکاری کتا، شکار میں زیادہ تھکانے والے کام اپنے سے کم عمر جوان کتے کے سپرد کر دیتا ہے، اور خود اپنے کو کسی ایسی جگہ پر رکھتا ہے جہاں زیادہ ہشیاری کی ضرورت ہے، یہ قیاسات جو وہ اس موقع پر قائم کرتا ہے، ظاہر ہے کہ ان کی بنیاد بجز مشاہدہ و تجربہ کے اور کس شے پر ہو سکتی ہے؟

یہ حقیقت حیوانات کی تعلیم و تربیت کے نتائج میں اور زیادہ نمایان ہو جاتی ہے، کہ تربیب و تربیب کے مناسب استعمال سے ہم ان کو ایسی چیزیں تک سکھلا دیتے ہیں، جو ان کے میلانات فطری کے سراسر خلاف ہوتی ہیں، کیا یہ تجربہ کے سوا کچھ اور ہے کہ جب تم کتے کو دھمکاتے ہو یا مارنے کے لئے کوڑا اٹھاتے ہو، تو وہ چوٹ کی تکلیف سے ڈر جاتا ہے؛ کیا یہ تجربہ ہی نہیں ہے کہ جب کوئی کتا اپنے نام سے پکارا جاتا ہے، تو فوراً سمجھ جاتا ہے، کہ اس خاص آواز و لہجہ سے اسی کو بلانا مقصود ہے، اور سیدھا تمہارے پاس چلا آتا ہے؟

ان تمام مثالوں میں ہم دیکھتے ہیں، کہ جانور ایک ایسے واقعہ کا استنباط کرتا ہے جس اس کے حواس برا و راست متاثر نہیں ہیں، اور جب وہ کسی پیشِ حواس شے سے ایسے نتائج کا متوقع ہوتا ہے، جو پہلے تجربہ میں ہمیشہ اس طرح کی چیزوں سے ظاہر ہوا کئے ہیں، تو اس کی یہ توقع تمام تر تجربہ ہی پر مبنی ہوتی ہے،

ثانیاً یہ ناممکن ہے، کہ حیوانات کا یہ اخذ و استنباط کسی حجت و استدلال پر مبنی ہو، یعنی وہ سمجھتے ہوں کہ مماثل چیزوں سے وجوہاً ہمیشہ مماثل ہی واقعات ظاہر ہونے چاہئیں اور افعال فطرت میں کسی قسم کا تغیر ناممکن ہے، کیونکہ اگر اس قسم کے دلائل کا امکان بھی ہو، تو بھی حیوانات کی ناقص فہم تو کسی طرح ان کی صلاحیت نہیں رکھتی، اس لئے کہ ان دلائل کے علم و انکشاف کے لئے اعلیٰ درجہ کا فلسفیانہ دماغ درکار ہے، جو نہ حیوانات کو حاصل ہے، نہ بچے اور عوام الناس زندگی کے معمولی کام کاج میں ان دلائل کے سہما پر چلتے ہیں، نہ خود فلاسفہ، جو زندگی کے عملی کاروبار میں، انہی اصول کے محکوم ماتحت رہتے ہیں، جن کے عوام الناس ہوتے ہیں، اس لئے ضرور تھا کہ قدرت اس اخذ و استنباط کے لئے کوئی زیادہ عام و آسان تر اصول قائم کرے، کیونکہ معلولات کو عقل سے مستنبط

کرنے کا کام زندگی کے لئے اس قدر اہم و ناگزیر ہے کہ وہ فلسفیانہ حجت و استدلال کے ناقابلِ اعتناء و عمل کے سپرد نہیں کیا جاسکتا تھا، انسان کے متعلق اس دعویٰ کے قبول کرنے میں پس پیش کیا جاسکتا تھا، لیکن حیوانات کے بارے میں تو کسی طرح کے شک و شبہ کی گنجائش نہیں، اور جب ایک جگہ (حیوانات میں) قطعیت کیساتھ یہ اصول ثابت ہو گیا، تو پھر مذکورہ بالا اصولِ تمثیل سے اس کو ہر جگہ (تمام حیوانات میں جنہیں انسان بھی شامل ہے) بلا پس و پیش ماننا پڑے گا، یعنی یہ صرف عادت ہی کا کام ہے، کہ وہ حیوانات کو اس پر آمادہ کرتی ہیں، کہ پیشِ حواس شے سے کسی ایسی دوسری شے کو مستنبط کر لیتے ہیں، جو گذشتہ تجربات میں اسی شے کے ساتھ رہی ہے، اور ایک کے سامنے آنے سے عادت دوسرے کے تحمل پر اس طرح مائل کر دیتی ہے، کہ ذہن میں وہ خاص کیفیت پیدا ہو جاتی ہے، جس کو ہم یقین سے تعبیر کرتے ہیں، ذہنی حس مخلوقات کے اعلیٰ و ادنیٰ تمام طبقات میں جو ہمارے علم و مشاہدہ میں آتے ہیں، اس عمل کی بجز عادت کے اور کسی شے سے توجیہ نہیں کیا جاسکتی،

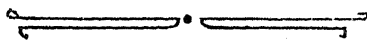
لے جب واقعات یا عمل سے متعلق استدلال کی بنیاد تمام تر محض عادت ہے، تو پھر اس بارے میں انسان و حیوان اور خود مختلف انسانوں میں اتنا تفاوت کیوں ہے، اور ایک کو دوسرے پر اتنا تفوق کیوں حاصل ہے، ایک ہی عادت ہر جگہ ایک ہی اثر کیوں نہیں پیدا کرتی، ہم بیان پہلے مختصر اس عظیم تفاوت کی توجیہ و تشریح کی پہلے کوشش کرتے ہیں، جو انسانی عقل و افہام میں باہم پایا جاتا ہے، جس کے بعد انسان اور حیوان کا باہمی فرق آسانی سے سمجھ میں آجائے گا، (۱) جب ہم دنیا میں کچھ دن رہتے رہتے قدرت کی ہر گئی دیکھنے کے عادی ہو جاتے ہیں، تو اس سے ہمارے اندر ایک عام مکہ اس بات کا پیدا ہوتا ہے کہ معلوم سے نامعلوم چیز کا پتہ کرنے لگتے ہیں، اور سمجھتے ہیں، کہ آئندہ جو کچھ ہوگا، وہ پچھلے تجربات کے مطابق و مماثل ہوگا، پھر اس عام اصولِ عام کی بنا پر ہم صرف ایک تجربہ یا اختیار سے بھی استدلال کرنے لگتے ہیں، اور ایک خاص حد تک یقین کے ساتھ

اگرچہ حیوانات کو بہت سی چیزوں کا علم مشاہدہ و تجربہ سے حاصل ہوتا ہے، لیکن بہت سی چیزیں ان کے اندر اصل قدرت کی طرف سے بھی ودیعت ہیں، جو ان کی معمولی صلاحیتِ کتاب سے مافوق ہوتی ہیں، اور جن میں وہ طویل سے طویل تجربہ کے بعد بھی کوئی اضافہ نہیں کر سکتے، یا بہت ہی کم کر سکتے ہیں، انہی چیزوں کو ہم جبلت کے نام سے تعبیر کرتے ہیں، اور ان پر ہمارے دل میں اسی قدر استحسان و استعجاب پیدا ہوتا ہے، جتنا کہ کسی ایسی نہایت ہی عجیب و غریب شے پر جس کی توجیہ و تشریح سے انسانی عقل و فہم بالکل قاصر ہوتی ہے، لیکن ہمارا یہ سارا استعجاب غائب یا کم ہو جائے گا، اگر ہم اس پر غور کریں کہ تجربی استدلال جو ہم میں اور حیوانات میں مشترک ہے، اور جس پر زندگی کا دار مدار ہے، خود اس کی حقیقت بھی ایک قسم کے فطری میلان یا جبلت سے زیادہ نہیں ہے، جو بے ہمارے جانے اپنا کام

دقیقہ حاشیہ نمبر ۱۳۱) یہ توقع قائم ہو جاتی ہے، کہ آئندہ بھی ایسا ہی ہوگا، بشرطیکہ یہ اختیار اس اختیار کے ساتھ کیا گیا ہو، کہ غیر متعلق چیزیں اس میں شامل نہ ہوں، اسی لئے افعال اشیاء کا مطالعہ نہایت نازک کام خیال کیا جاتا ہے، اور چونکہ ایک شخص کی توجہ، یاد، اور قوت مشاہدہ دوسرے سے بہت زیادہ ہو سکتی ہے، اس لئے ان کی قوت استدلال میں بھی عظیم فرق ہو سکتا ہے، (۲) جہاں کسی شے کے علل و اسباب میں پیچیدگی یا الجھاؤ ہو، وہاں بھی ایک کے ذہن کو دوسرے پر اس لحاظ سے فوقیت ہو سکتی ہے، کہ وہ تمام چیزوں کو کا حقہ سمجھ کر نتائج کا استنباط کرتا ہے، (۳) علیٰ ہذا ایک آدمی بہ نسبت دوسرے کے سلسلہ نتائج کو زیادہ دور تک لے جاسکتا ہے (۴) بہت کم لوگ ایسے ہوتے ہیں، جو بلا غلط بحث یا ایک تصور کو دوسرے میں ملا دیے بغیر معنائی و وضاحت کی غفہ کسی مسئلہ پر دیر تک غور کر سکیں، اس نقص کے غفلت مراتب ہوتے ہیں (۵) کسی شے کی جس خصوصیت پر معلول کا دار مدار ہوتا ہے، وہ بار بار اسی شے کے دوسرے غیر متعلق حالات کے ساتھ گڈ گڈ ہوتی ہے، جن سے اس کو الگ کرنے کے لئے غیر معمولی توجہ، بصیرتِ نظر اور دقیقہ سنجی درکار ہے، (۶) جزئی مشاہدات سے کلی اصول قائم

کرتی رہتی ہے، اور اپنے مخصوص اعمال میں تصورات کے مابین کسی عقلی موازنہ و مقابلہ کی محتاج نہیں ہوتی، گو مختلف قسم کی جبلت سہی، تاہم ہے یہ بھی ایک جبلت ہی، جو انسان کو آگ سے بچنا اسی طرح سکھلاتی ہے، جس طرح کسی پرندے کی جبلت اس کو انڈے سینا اور اصول و قاعدہ کے ساتھ بچے پالنا سکھلاتی ہے،

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۲۲) کرنا، نہایت ہی نازک کام ہے، جس میں جلد بازی یا ذہن کی تنگ نظری سے جو تمام پہلوؤں پر نگاہ نہیں رکھ سکتا، اکثر غلطیاں واقع ہوتی ہیں، (۷) جس صورت میں ہمارے استدلال کی بنیاد تمثیلات پر ہوتی ہے، تو جس شخص کا تجربہ وسیع ہوتا ہے، یا جس کا ذہن وجوہ مماثلت کو تیزی سے اخذ کر لیتا ہے، وہ قدرۃ استدلال میں بھی بڑھ چکا ہوگا، (۸) تعصب، تعلیم، جذبات وغیرہ کے اثر سے ایک کم متاثر ہوتا ہے، دوسرا زیادہ (۹) انسان کی سند و شہادت پر اعتماد کے بعد، لوگوں سے ملنے جلنے، بحث و گفتگو اور کتابوں کے مطالعہ سے ایک شخص کا علم و تجربہ دوسرے سے کہیں بڑھ جاتا ہے، ان کے علاوہ اور بھی بہت سی ایسی باتیں آسانی سے معلوم کی جا سکتی ہیں، جسے مختلف آدمیوں کی عقل و فہم میں تفاوت واقع ہو سکتا ہو،



باب ۱۰

معجزات

فصل - ۱

ڈاکٹر ٹوٹن نے حضور حقیقی کے خلاف جو دلیل قائم کی ہے، وہ اس قدر مستحکم و پرجاں اور لطیف ہے، کہ ایسے مہمل مسئلہ کی تردید کے لئے اس سے بہتر دلیل نہیں ہو سکتی تھی، اس فاضل اُسقف نے لکھا ہے، کہ کتاب (انجیل) و روایت، دونوں کو جو کچھ بھی سند و اعتبار حاصل ہے، اس کی بنیاد محض حواری مسین کی شہادت ہے، جو ان معجزات کے معنی شاہد بتلا جاتے ہیں، جو مسیح نے اپنے پیغمبر ہونے کے ثبوت میں پیش کئے تھے، اس سے معلوم ہوا کہ عیسائی مذہب کی صداقت جس شہادت پر مبنی ہے، وہ اس شہادت سے یقیناً کم تر ہے جس پر خود ہمارے حواس کی صداقت مبنی ہے، کیونکہ مسیحی دین (یا اس کے معجزات) کو سب سے پہلے جن لوگوں نے قلمبند کیا وہ تک عینی شاہد نہ تھے، اور ان کے بعد تو پھر ظاہر ہے، کہ اس شہادت کا وزن اور کم ہوتا گیا، لہذا کوئی شخص بھی ان لوگوں کی شہاد

لے ایک انگریز مستحکم ۱۶۳۰ء تا ۱۶۹۹ء، م

پر اتنا بھروسہ نہیں کر سکتا جتنا کہ خود اپنے محسوسات و مشاہدات پر کرتا ہے، لیکن اس سے قطع نظر کر کے ایک کمزور شہادت چونکہ اپنے سے قوی تر کو کسی حالت میں باطل نہیں ٹھہرا سکتی، اس لئے اگر حضور حقیقی کا نظریہ صراحت کے ساتھ بھی کتاب مقدس میں منصوص ہوتا، تو بھی اس کا قبول کرنا صحیح اصول استدلال کے قطعاً منافی تھا، ایک تو یہ بجائے خود مشاہدہ کے سراسر خلاف ہے، اس پر طرہ یہ کہ کتاب و روایت جن پر اس کی بنیاد رکھی جاتی ہے، ان کی تائید میں بھی کوئی عینی شہادت نہیں موجود، بلکہ ان کی حیثیت محض خارجی شہادت کی ہے، اس لئے کہ خود ہر شخص کے سینہ میں براہ راست روح القدس نے ان کو نہیں اتارا ہے، کوئی چیز اس فیصلہ کن دلیل سے زیادہ تشفی بخش نہیں ہو سکتی، کیونکہ کٹر سے کٹر مذہبیت اور وہم پرستی کی زبان کو بھی کم از کم یہ ساکت تو کر ہی دے سکتی ہے، مجھ کو خوشی ہے کہ اسی قسم کی ایک دلیل میرے ہاتھ بھی آگئی ہے، جو امید ہے کہ ارباب علم و عقل کو فریب اوہام سے بچانے کے لئے ایک دائمی سپر ثابت ہوگی، کیونکہ میرے نزدیک جب تک دنیا قائم ہے معجزات و خوارق کا بیان تاریخ کی کتابوں سے، چاہے وہ مذہبی ہوں یا غیر مذہبی، نہیں نکل سکتا ہے،

اگرچہ امور واقعہ کی نسبت حجت و استدلال میں ہمارے لئے صرف تجربہ ہی ایک رہنما ہے تاہم اس کی رہنمائی لغزش و خطا سے پاک نہیں، بلکہ بعض صورتوں میں تو یہ عیاں گمراہ کن ہوتا ہے، ہمارے نکسب میں اگر کوئی شخص یہ توقع رکھے کہ جون کا موسم دسمبر سے بہتر ہوگا، تو اس کا قیاس بالکل تجربہ پر مبنی ہے، لیکن پھر بھی یہ ہو سکتا ہے کہ ہمارا قیاس غلط نکلے، اور واقعہ توقع کے خلاف ثابت ہو، با این ہمہ ہم کو اپنے تجربہ سے شکایت کا حق حاصل نہ ہوگا، کیونکہ تجربہ ہی نے یہ بھی بتلادیا تھا، کہ کبھی کبھی جون کا موسم دسمبر سے بھی

بدتر ہو جاتا ہے، ہم واقعات کے جو علل و اسباب فرض کرتے ہیں وہ ہمیشہ قطعی نہیں ہوتے، بعض واقعات تو بلاشبہ ایسے ہوتے ہیں، جو ہمیشہ اور ہر جگہ بلا استثناء ایک دوسرے سے وابستہ ملتے ہیں، لیکن بعض ایسے بھی ہوتے ہیں جنہیں نسبت تفاوت و اختلاف واقع ہوتا رہتا ہے اور ہماری توقعات کو کبھی کبھی مایوسی کا منہ دیکھنا پڑتا ہے، لہذا معلوم ہوا کہ امور واقعہ سے متعلق ہمارے استدلالات میں، انتہائی قطعیت سے لے کر ادنیٰ ترین شہادت تک کے تمام مدارج یقین موجود ہیں،

اس لئے ایک عقلمند آدمی اپنے یقین کے درجہ کو شہادت کے درجہ کے مساوی و مطابق رکھتا ہے، جو نتائج کسی ناقابلِ خطا تجربہ پر مبنی ہیں، ان کی توقع قائم کرنے میں، اس کا یقین قطعیت کے انتہائی درجہ پر ہوتا ہے، اور اپنے گذشتہ تجربہ کو آئندہ کے لئے وہ قطعی ثبوت سمجھتا ہے، اس کے خلاف صورتوں میں وہ زیادہ احتیاط سے کام لیتا ہے، مخالف تجربات کے وزن کو ملحوظ رکھتا ہے، مختلف احتمالات میں سے جس احتمال یا پہلو کی تائید میں زیادہ تجربات ملتے ہیں، اسی جانب وہ جھک جاتا ہے، لیکن ابھی شک و تردد باقی رہتا ہے اور بالآخر جب یہ تردد زائل ہو کر یکسوئی ہوتی ہے، تو بھی وہ اس شہادت کا درجہ اس مرتبہ یقین کے آگے نہیں بڑھنے دیتا جس کو ہم صحیح طور پر ظن غالب سے تعبیر کرتے ہیں، لہذا معلوم ہوا کہ ہر ظن، جس میں ایک احتمال دوسرے سے زیادہ قوی و راجح ہوتا ہے، اس میں مخالف تجربات و مشاہدات کا امکان ہمیشہ قائم رہتا ہے، اور راجح پہلو کی شہادت کا وزن، تائید تجربات کے ہم نسبت ہوتا ہے، اگر ایک جانب تجربہ کی نشوونما ملین ہوں اور دوسری جانب پچاس تو آدمی کو آئندہ توقع میں تذبذب رہیگا، لیکن جس صورت میں نشوونما تجربے ایک طرح کے ہوں اور صرف ایک آدھ مثال مخالف ملتی ہو، تو اس سے آئندہ کے متعلق راجح پہلو کا قریباً قطعی

یقین پیدا ہو جاتا ہے، تمام ایسی صورتوں میں جہاں متناقص تجربات پائے جاتے ہوں، ہم کو کثیر تعداد والے تجربات میں سے قلیل تعداد والوں کو منفی کر دینا چاہئے، تاکہ ترجیحی شہادت کی فوقیت کا ٹھیک ٹھیک اندازہ ہو جائے،

اب اس اصول کو جزئیات پر منطبق کرنے کے لئے ہم استدلال کی ایک ایسی صنف کو لیتے ہیں، جو زیادہ عام اور انسانی زندگی کے لئے زیادہ کارآمد بلکہ ناگزیر ہے، یعنی وہ استدلال جو لوگوں کی عینی شہادت و بیانات سے ماخوذ ہوتا ہے، ممکن ہے کہ کوئی شخص اس صنف استدلال کے علاقہ علت و معلول پر مبنی ہونے کا انکار کرے، لیکن یہ محض ایک لفظی نزاع ہے، جس میں مجھ کو پڑنے کی ضرورت نہیں، میں صرف اتنا بتا دینا کافی سمجھتا ہوں، کہ اس قسم کے دلائل میں ہمارے یقین کی بنیاد تمام تر یہ اصول ہوتا ہے کہ انسان کی شہادت سچی ہوتی ہے، اور علی العموم تحقیقات پر وہی واقعہ نکلتا ہے، جو اس کے شاہدوں نے بیان کیا ہے، جب یہ مسلم ہو چکا کہ نفس اشیاء میں باہم کوئی محسوس رابطہ نہیں ہوتا اور ایک شے کا دوسری سے استنباط محض دونوں کے دوامی الحاق یا اتصال کے تجربہ پر مبنی ہوتا ہے، تو کوئی وجہ نہیں کہ انسانی شہادت کی خاطر ہم اس کلیہ میں کوئی استثناء قائم کریں، درآنحالیکہ بالذات اس شہادت کا رابطہ واقعہ شہادت کے ساتھ اتنا ہی کم لزوم رکھتا ہے، جتنا کہ دنیا کی اور دو چیزوں میں ہو سکتا ہے، اگر حافظہ ایک خاص حد تک قابل اعتماد نہ ہوتا، اگر لوگ علی العموم راستی و دیانت کی طرف مائل نہ سمجھے جاتے، اگر لوگ اس شرم و حجاب کا پاس نہ ہوتا، جو جھوٹ کے کھل جانے کے بعد لاحق ہوتی ہے، اور اگر ہم کو تجربہ سے یہ نہ معلوم ہو چکا کہ یہ باتیں انسان کی فطرت ہیں، تو انسانی شہادت پر ہم فرہ بھر بھی اتنا نہ کرتے، چنانچہ مغبوط انھو اس یا مشہور کذاب و دغا باز آدمی کی بات پر ہم کبھی کان نہیں دیتے

اور جو شہادت، شاہدوں کے بیان اور انسانی تصدیق سے ماخوذ ہوتی ہے، چونکہ اس کی بنیاد تجربہ پر ہوتی ہے اس لئے تجربہ کے وزن و قوت کی نسبت سے اس میں بھی تفاوت ہوتا ہے، اور کسی شہادت اور واقعہ کے مابین جو الحاق پایا جاتا ہے، وہ مسمیٰ یا غیر مسمیٰ جیسا ہوتا ہے، اسی کے مطابق اس شہادت کی حیثیت کہی ثبوت کی ہوتی ہے، اور کہی محض ظن کی، شہادت پر مبنی واقعات کے فیصلوں میں بہت سے حالات کا لحاظ رکھنا پڑتا ہے اور ان سے متعلق جتنی نزاعات پیدا ہوتی ہیں، ان سب کے تصفیہ کا آخری معیار ہمیشہ تجربہ و مشاہدہ ہی ہوتا ہے، جہاں یہ تجربہ کسی پہلو کے حق میں پوری طرح ہموار و متواتر نہیں ہوتا، وہاں ناگزیر طور پر ہمارے فیصلوں میں بھی تخالف پڑ جاتا ہے، اور دلائل کے تعارض کا نتیجہ ساقط ہے، جیسا کہ دیگر اصنافِ شہادت میں بھی ہوتا ہے، دوسروں کا بیان قبول کرنے میں جب ہم کو تذبذب واقع ہوتا ہے، تو اس صورت میں ہم ان مخالف حالات سے اس کا موازنہ کرتے ہیں، جن سے یہ شک پیدا ہوا ہے، اور جب ایک پہلو کی فوقیت واضح ہو جاتی ہے، تو ہم اسی طرف جھک جاتے ہیں، لیکن پھر بھی ہمارے یقین میں اتنا ضعف ضرور باقی رہتا ہے، جتنا کہ مخالف پہلو قوی و وزن دار ہوتا ہے،

زیر بحث صورت میں تعارض شہادت کے مختلف اسباب ہو سکتے ہیں :- خود روایات میں باہمی تناقض، راویوں کی نوعیت یا تعداد، ان کا طریقِ روایت، یا ان سب باتوں کا اجتماع، چنانچہ جب راویوں کا بیان باہم متناقض ہو ان کی تعداد بہت کم یا ان کا چال چلن مشتبہ ہو جس چیز کی وہ شہادت دے رہے ہیں، اس میں انکی کوئی غرض شامل ہو، یا شہادت دینے میں وہ ہچکچاتے ہوں، یا ان کے لہجہ میں زائد از ضرورت تکلم و ابرام پایا جاتا ہو، تو ان تمام صورتوں میں ہمارے دل میں شبہ پڑ جاتا ہے،

علیٰ ہذا اسی طرح کی بہت سی اور باتیں بھی ہیں جو انسانی تصدیق و شہادت پر مبنی دلیل کو کمزور یا بالکل باطل کر دے سکتی ہیں،

فرض کرو کہ جس واقعہ کو تم کسی روایت سے ثابت کرنا چاہتے ہو، وہ خلافِ عادت اور عجیب و غریب ہے، اس صورت میں یہ روایت اسی قدر کمزور ہو جائے گی، جس قدر کہ یہ واقعہ کم یا زیادہ خلافِ عادت ہوگا، روادۃ یا مورخین پر اعتماد کرنے کی وجہ یہ نہیں ہوتی، کہ ان کی شہادت اور واقعہ کے مابین ہم کو کوئی عقلی رابطہ نظر آتا ہے، بلکہ اس لئے کہ ہم ان دونوں میں ایک تو فیہ و اتصال دیکھتے رہنے کے عادی ہو گئے ہیں، لیکن جب واقعہ روایت اس قسم کا ہو، جو شاذ ہی کبھی ہمارے مشاہدہ میں آیا ہے، تو یہاں دو متضاد تجربوں کا مقابلہ پڑ جاتا ہے، جن میں سے ایک دوسرے کا اپنی قوت کے مناسب ابطال کرتا ہے، اور ذہن پر صرف اسی کا اثر ہوتا ہے، جو قوی تر ہے، تجربہ کا جو اصول کسی معاملہ میں، رادیوں کی تصدیق و شہادت کی بنا پر ہمارے اندر یقین و اذعان پیدا کرتا ہے، بعینہ وہی اصول زیر بحث صورت میں اس واقعہ کے مخالف پڑتا ہے، جس کو روایت ثابت کرنا چاہتی ہے، اس تناقض کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ہمارے یقین و اعتبار جاتا رہتا ہے،

کیونکہ جیسے فلسفی وطن پرست کے متعلق اس کی زندگی ہی میں روم میں یہ ایک ضربِ المثل بن گئی تھی، کہ فلان قصہ اگر کیونکہ بھی بیان کرے تو بھی میں نہیں مان سکتا، جس کے معنی یہ تھے کہ کسی بات کا بجائے خود ناقابلِ قبول ہونا، ایسی زبردست شہادت کو بھی باطل کر دیتا ہے ہندوستانی شہزادہ جس نے پالے کے اثرات کا یقین کرنے سے انکار کر دیا تھا، اس کا استدلال بالکل بجا تھا، کیونکہ ان واقعات کے قبول کرنے کے لئے اس کو قدرۃً بہت ہی قوی

لے پوٹارک، (VITUCATONIS)

شہادت درکار تھی، جو ایسے موسمی حالات سے پیدا ہوتے ہیں، جن سے وہ نا آشنا تھا، اور جو اُس کے سابقہ تجربات کے ساتھ کوئی مماثلت نہیں رکھتے تھے، گوان مین کوئی ایسی بات نہ تھی، جو اس کے کسی تجربہ کے متناقض کسی جاسکے، تاہم اس کے تجربہ مین یہ باتیں آئی نہ تھیں، لیکن جس صورت مین راویوں کی شہادت کے خلاف ظن غالب ہوتا ہے، اس کے لئے ایک ایسا واقعہ فرض کرو، جو صرف حیرت انگیز نہیں ہے، بلکہ حقیقتہً معجزہ نامیہ ساتھ ہی یہ بھی فرض کرو، کہ جو شہادت پیش کی جاتی ہے، وہ دیگر حالات سے قطع نظر کر کے بذاتِ خود کامل ثبوت کی حیثیت رکھتی ہے، تو اس حالت مین گویا ایک ثبوت دوسرے ثبوت

سے ظاہر ہے، کہ کسی ہندوستانی کو یہ تجربہ نہیں ہوتا کہ سردیوں مین پانی جم جاتا ہے، کیونکہ یہ ایک ایسی آب و ہوا کا واقعہ ہے، جس کی اس کو سرے سے کوئی خبر ہی نہیں، اور یہ ناممکن ہے کہ وہ قیاساً کوئی حکم لگا دے، کہ ایسی حالت مین کیا ہوگا، کیونکہ اس کے لئے یہ ایک نیا تجربہ ہے، جس کے نتائج ہمیشہ غیر یقینی ہوتے ہیں، بعض وقت قیاس کی بنا پر آدمی محض قیاس یا اٹکل سے کام لے سکتا ہے، لیکن یہ بہر حال صرف قیاس ہی ہوگا، ساتھ ہی یہ بھی ماننا پڑے گا، کہ پانی جم جانے کی زیر بحث صورت اصول قیاس کے بھی خلاف ہے، جس کی کوئی قییدہ ہندوستانی توقع نہیں کر سکتا، اس لئے کہ سردی کے اثرات پانی پر سردی کے مدارج کے مطابق بتدریج نہیں پڑتے، بلکہ جب سردی درجہ انجماد کو پہنچ جاتی ہے، تو یکایک پانی کی انتہائی رقیق حالت حجم کر تپیر کی صورت اختیار کر لیتی ہے، جو ایک غیر معمولی بات کہی جاسکتی ہے، جس کو گرم ملک کے آدمی کو باور کرانے کے لئے اچھی خاصی قوی شہادت درکار ہے، لیکن پھر بھی یہ غیر معمولیت معجزہ کی حد کو نہیں پہنچتی، اپنے مخصوص حالات کے اندر یہ عام قانونِ فطرت و تجربہ کے خلاف ہے، سمাত্রا کے باشندے ہمیشہ سے اپنے ملک کی آب و ہوا مین دیکھتے رہے ہیں، کہ پانی رقیق حالت مین رہتا ہے، اور ان کے ہاں کے پانی کا جم جانا بیشک فرقِ عادت سمجھا جائیگا، مگر انھوں نے مکئی کا پانی جاردن مین کہی نہیں دیکھی اسلئے وہ قطعیّت و معقولیت کیساتھ نہیں کہہ سکتے کہ وہاں کیا ہوگا

کے خلاف ہوگا، جن میں غالب تو وہی رہیگا، جو قوی تر ہے، البتہ اپنے مخالفت ثبوت کی قوت کی نسبت سے اس کی قوت میں کمی ضرور آجائے گی،

معجزہ نام ہے قوانینِ فطرت کے خرق کا، اور چونکہ یہ قوانین مستحکم اور اٹل تجربہ پر مبنی ہوتے ہیں، اس لئے معجزہ خود اپنے خلاف اتنا زبردست ثبوت ہے، کہ اس سے بڑھ کر کسی تجربہ پر مبنی ثبوت کا تصور ہی نہیں ہو سکتا، کیا وجہ ہے کہ ان امور میں ہمارے یقین کا درجہ ظنِ غالب سے بھی بڑھا ہوتا ہے، کہ تمام آدمی فانی ہیں، سیسہ آپ ہی آپ ہوا میں معلق نہیں رہ سکتا، آگ لکڑی کو جلا دیتی ہے، اور پانی سے بجھ جاتی ہے، صرف یہی کہ یہ امور قوانینِ فطرت کے مطابق ثابت ہو چکے ہیں، اور اب ان کا توڑنا بغیرِ قوانینِ فطرت کے توڑے یا باغیاں دیگیوں کو کہ بلا معجزہ کے ناممکن ہے، جو چیز عام قاعدہ فطرت کے اندر واقع ہوتی ہے، وہ کبھی معجزہ نہیں خیال کی جاتی، مثلاً یہ کوئی معجزہ نہیں ہے کہ ایک آدمی جو دیکھنے میں تندرست و توانا تھا، اچانک مر جائے، کیونکہ اس قسم کی موت کو نسبتاً قلیل الوقوع سہی، لیکن پھر بھی بارہا مشاہدہ میں آچکی ہے، البتہ یہ معجزہ ہوگا کہ کوئی مردہ زندہ ہو جائے، کیونکہ ایسا کبھی اور کسی ملک میں نہیں دیکھا گیا، لہذا جس واقعہ کو معجزہ کہا جاتا ہے اس کے خلاف تجربہ کا مستمر و متواتر ہونا ضروری ہے، ورنہ پھر یہ معجزہ کے نام سے موسوم نہ ہوگا، اور چونکہ کسی بات کا متواتر تجربہ خود ایک ثبوت ہے، تو گویا معجزہ کی نفسِ حقیقت و ذات ہی میں، اس کے وجود کے خلاف ایک براہِ راست قطعی ثبوت موجود ہے؟ اور یہ ایسا ثبوت ہے جو نہ اس وقت تک معجزہ کو ثابت ہونے دے سکتا ہے، اور نہ خود باطل کیا جاسکتا ہے، جب تک اس کے خلاف اس سے بڑھ کر ثبوت نہ پیدا کیا جائے،

لے بعض اوقات ایک واقعہ بجائے خود قوانینِ فطرت کے خلاف نہیں معلوم ہوتا، تاہم اگر یہ صحیح ہو، تو بعض

لہذا صاف نتیجہ یہ نکلتا ہے (جو ایک کلی اصول کی حیثیت رکھتا ہے)، کہ کوئی تصدیق و شہادت معجزہ کے اثبات کے لئے کافی نہیں، تا وقتیکہ یہ ایسی نہ ہو، جس کی تکذیب خود اس معجزہ سے بڑھ کر معجزہ ہے، جس کو یہ ثابت کرنا چاہتی ہے، اور اس صورت میں بھی دلائل میں باہمی تضاد ہوگا، جو دلیل زیادہ قوی ہوگی اپنی زائد قوت کے مناسب یقین پیدا کرے گی۔ فرض کرو کہ ایک شخص اگر مجھ سے کہتا ہے، کہ اس نے ایک مردہ کو دیکھا کہ زندہ ہو گیا، تو میں فوراً اپنے دل میں سوچنے لگتا ہوں، کہ یہ زیادہ ممکن ہے، کہ یہ شخص دھوکا دینا چاہتا ہو یا خود دھوکا کھا گیا ہو، یا یہ غلب ہے کہ جو کچھ وہ بیان کر رہا ہے واقعہ ہو، ان دونوں معجزوں کا موازنہ کرتا ہوں، اور جو پہلے مجھ کو چھٹکتا معلوم ہوتا ہے، اسی کے حق میں فیصلہ کر دیتا ہوں، اور

بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۳۱) خاص حالات کی بنا پر معجزہ ہی کہا جاسکتا ہے، کیونکہ اپنے ظہور کے لحاظ سے وہ قوانین فطرت کے خلاف پڑتا ہے، مثلاً ایک شخص خدا کی تائید کا دعویٰ کرے اور اپنے حکم سے بیمار کو اچھا، اچھے کو مردہ کر دے، بادلوں سے پانی برسانے لگے، ہوا چلا دے، تو یہ باتیں بجا طور پر معجزہ خیال کی جاسکتی ہیں، کیونکہ اس طریقہ سے ان واقعات کا طور قوانین فطرت کے خلاف ہے، اس لئے کہ اگر ہم کو یہ شبہ ہے کہ ان واقعات اور اس شخص کے حکم میں اتفاقاً توافقی ہو گیا ہے تو بیشک یہ نہ کوئی معجزہ ہے، اور نہ قوانین فطرت کا خرق، لیکن اگر ایسا شبہ نہیں ہے تو پھر یہ واقعات کھلا ہوا معجزہ اور قانون فطرت کا خرق ہیں، کیونکہ اس سے بڑھ کر کیا شے خلاف فطرت ہوگی، کہ کسی شخص کی آواز یا حکم سے اس طرح کا اثر ظاہر ہونے لگے،

معجزہ کی صحیح تعریف یہ ہو سکتی ہو کہ خدا کے خاص ارادہ یا کسی غیبی فاعل کی مداخلت سے کسی قانون فطرت کے خرق کا نام معجزہ ہی، معجزہ کا علم آدمی کو ہو یا نہ ہو، اس سے اسکی حقیقت و ماہیت میں فرق نہیں آسکتا، مکان یا جہاں کا ہوا میں معلق کر دینا ایک بین معجزہ ہے، اسی طرح اگر ہوا کافی ہو، تو مکان و جہاز کیا پر کا بھی معلق رکھنا معجزہ ہوگا، گو بظاہر یہ ہم کو معجزہ محسوس نہ ہو،

ہمیشہ اسی احتمال کو رد کرنا پڑتا ہے جس میں زیادہ معجزہ پن نظر آتا ہے، البتہ اگر شہادت کی تکذیب اس واقعہ سے زیادہ معجزہ ہے جس کو وہ بیان کر رہا ہے، تو بے شک وہ مجھ کو اس کے یقین پر مجبور کر دے سکتا ہے، لیکن اس کے بغیر یقین ہونا ناممکن ہے،

فصل - ۲

ہم نے اوپر فرض کر لیا تھا کہ جس شہادت و تصدیق پر معجزہ مبنی ہوتا ہے، وہ ممکن ہے کہ بچاے خود پورا ثبوت ہو، اور اسکی تردید و تکذیب خود خرق عادت کے برابر ہو، لیکن ظاہر ہے کہ یہ محض فرض و امکان ہی تھا، ورنہ کوئی معجزہ آج تک ایسی مکمل و مستحکم شہادت پر مبنی ملا نہیں ہے،

اس لئے کہ اولاً تو تاریخ بھرتی کسی ایسے معجزہ کا پتہ نہیں جس کی تصدیق و تائید میں ایسے فمیدہ باہوش اور تعلیم یافتہ لوگوں کی کافی تعداد موجود ہو، جن کے خود قریب و منالطین پرانے کا ہم کو اندیشہ نہ ہو، جن کی راست بازی اس درجہ غیر مشتبہ ہو کہ کسی مصلحت سے دوسروں کی فریب دہی کا اُن پر وہم و گمان بھی نہ ہو سکے، جو لوگوں کی نگاہ میں ایسی عزت و شہرت رکھتے ہوں، کہ اگر ان کا جھوٹ کھل جائے، تو ان کی ساری عزت خاک میں مل جائے، ساتھ ہی جن واقعات کی وہ روایت یا تصدیق کر رہے ہیں، وہ ایسے علی الاعلان طریقہ سے اور ایسے مشہور مقام پر واقع ہوئے ہوں، کہ ان کی نسبت دروغ بیانی چھپ ہی نہ سکے، حالانکہ انسان کی شہادت کو قطعی بنانے کے لئے یہ تمام باتیں ضروری ہیں،

ثانیاً فطرت انسانی کا ایک اور اصول ایسا ہے جس کا اگر پورا لحاظ رکھا جائے، تو تصدیق خوارق کے باب میں انسان کی شہادت کا وزن بے انتہا کم ہو جاتا ہے، عام طور پر

جس اصول کی ماتحتی میں ہم استدلال کرتے ہیں وہ یہ ہے، کہ جن چیزوں کا ہم کو تجربہ نہیں وہ انہی کے مثیل ہونگی، جن کا تجربہ ہو چکا ہے، جو شے عقلی زیادہ عام ہے، اتنی ہی زیادہ ممکن وقوع خیال کیجاتی ہے، اور جہاں مختلف دلائل میں تضادم واقع ہو، تو ایسی ہی دلیل کو ترجیح دینی چاہئے، جس کی تائید میں گذشتہ مشاہدات کی زیادہ سے زیادہ تعداد پائی جاتی ہو، گو اس اصول کی بنا پر ہم ایسے واقعات کی فوراً تردید کر دیتے ہیں، جو معمولی طور پر خلافِ عادت و ناقابلِ قبول ہوتے ہیں، تاہم جب ہم آگے بڑھتے ہیں تو ذہن اس اصول کا ہمیشہ لحاظ نہیں رکھتا بلکہ اُلٹے جب کوئی ایسا دعویٰ کیا جاتا ہے، جو سراسر محال اور خارقِ عادت ہو تو آدمی اس کے قبول پر اور زیادہ آمادہ ہو جاتا ہے، اور بعینہ اسی بنا پر جس پر کہ اس کو قطعاً نہ قبول کرنا چاہئے تھا، بات یہ ہے، کہ معجزات سے حیرت و استعجاب کا جو جذبہ پیدا ہوتا ہے، وہ چونکہ ایک خوفگوار احساس ہوتا ہے، اس لئے لازماً ایسے واقعات کے باور کرنے پر مائل کر دیتا ہے جن سے یہ احساس مانع نہ ہوتا ہے، انتہایہ کہ جو لوگ براہِ راست اس لذت کو نہیں حاصل کر سکتے، نہ اُن خوارق پر اعتبار کرتے ہیں، جن کی خبر ان کو پہنچی ہے، وہ بھی خون لگا کر شہیدوں میں داخل ہو جاتے ہیں، اور آواز باز گشتِ بیکر و دوسروں کی حیرت افزائی اور ان کو تعجب میں ڈالنے سے لطف اٹھاتے ہیں،

کوئی سیاح جب زمین و آسمان کے قلابے ملاتا ہے خشکی و تری کے عجائب و غرائب کی داستان بیان کرتا اور اپنی رستی کے ہفتخوان یا دوسرے ممالک کے عجیب و غریب باشندوں کی عجوبہ عادات و خصائل کا ذکر کرنے لگتا ہے، تو لوگ اس کی باتوں کو کس ذوق و شوق سے سنتے ہیں، اب اگر اس عجائب پسندی کے ساتھ مذہبی جوش و توغل کا جذبہ بھی شریک ہو جائے، تو بس عقل کو رخصت سمجھو، اور ان حالات میں انسانی شہادت و تصدیق

اعتبار کے سارے دعوے پادروں پر ہو جاتے ہیں، مذہبی آدمی کو اپنے جوش میں ایسی چیزیں دکھائی دینے لگتی ہیں، جنکا کوئی وجود نہیں ہوتا، وہ اپنے بیان کو غلط جانکر بھی، اس نیک نیتی کی بنا پر اس کو جاری رکھتا ہے، کہ اس سے مذہب جیسی مقدس شے کی تائید و توثیق ہوتی ہے، یا جہاں یہ خود فریبی نہیں بھی ہوتی، وہاں خود تائید مذہب کی زبردست ترغیب اس کو دوسرے انسانوں سے زیادہ اندھا کر دیتی ہے، ساتھ ہی ذاتی نفع کی مساوی قوت بھی شامل ہوتی ہے، نیز جو لوگ ایسے راویوں کے مخاطب و سامع ہوتے ہیں، وہ بھی علم و ایسے ہی ہوتے ہیں کہ شہادت کی چھان بین کی کافی عقل نہیں رکھتے، اور جو تھوڑی بہت رکھتے ہیں، اس کو اصولاً وہ ایسے ارفع و پراسرار مباحث کے سامنے خیرباد کہہ دیتے ہیں، یا اگر کبھی کسی کو اس کے استعمال کی توفیق ہوئی بھی، تو وہ اپنے تخیل اور جذبات کے جوش و خروش سے ایسے لبریز و متعل ہوتے ہیں کہ عقل باقاعدہ اپنا عمل کر ہی نہیں سکتی، ان کی زود اعتقادی اس کی جرأت و بیباکی میں اضافہ کرتی ہے اور اس کی یہ جرأت و بیباکی انکی زود اعتقادی فصاحت و زبان آوری کا انتہائی کمال اپنے مخاطب کے دماغ میں فکر اور استدلال کی گنجائش بہت کم چھوڑتا ہے، بلکہ اس کا خطاب چونکہ تمام تر تخیل اور جذبات سے ہوتا ہے اس لئے اپنے سامعین کو اس طرح مسحور کر لیتی ہے، کہ ان کی ساری عقل و فہم معطل ہو جاتی ہے البتہ اتنا غنیمت ہے کہ اس انتہائی کمال کو یہ شاذ ہی پہنچتی ہے، تاہم ایک ٹولی یا ایک گٹھنچیر جیسا مقررہ رمی یا ایشیائی سامعین پر جو اثر بہ مشکل ڈال سکتا تھا، وہ ہر منک اور خانہ بدوش واعظ، اپنے سامعین کے عامیانه جذبات کو مخاطب کر کے باسانی ڈال سکتا ہے، معجزات، فوق الفطرت واقعات اور مشینوں کی صد ہا موضوع روایات جنکی

ہر زمانہ میں مخالفت شہادت یا خود اپنی مہمیت کی وجہ سے تردید و تکذیب ہوتی رہتی ہے، ان کا اس طرح مقبول عام اور شائع و ذائع ہونا، خود اس بات کا کافی ثبوت ہے، کہ انسان کو عجائب پرستی کی طرف کیسا شدید میلان ہے، اور اس لئے بجا طور پر اس قسم کے تمام بیانات کو مشتبہ نگاہ سے دیکھا جاسکتا ہے، روزمرہ کے معمولی اور یقینی سے یقینی واقعات میں بھی ہماری فطرت یہی ہے، مثلاً کوئی خبر اس آسانی اور تیزی کے ساتھ نہیں پھیلتی، خاصکر قصوں اور دیہاتوں میں جتنی کہ شادی بیاہ کے متعلق کوئی بات، یہاں تک کہ جہاں ایک حیثیت کے کسی نوجوان مرد و عورت کو دومرتبہ بھی ایک ساتھ دیکھا گیا، کہ سب ان کو آپس میں جوڑ دیا جاتا ہے، اس قدر دلچسپ خبر کے بیان کرنے کی غوشی، اور سب سے پہلے لوگوں تک پہنچانے اور پھیلانے کا شوق اس کو آنا فانا ہر طرف شائع کر دیتا ہے، اور یہ ایک ایسی مشہور بات ہی کہ ان بیانات پر کوئی مفید آدمی اس وقت تک کان نہیں دھرتا، جب تک کسی زیادہ معتبر ذریعہ سے، ان کی تصدیق نہ ہو جائے، کیا یہی اور ان کے علاوہ دوسرے قومی رجحانات انسانیت کے سوا اور اعظم کو زیادہ شدت و قطعیت کے ساتھ ہر طرح کے مذہبی معجزات کے قبول و اشاعت پر مائل نہیں کر دے سکتے ہیں؟

ثالثاً یہ امر بھی معجزات اور فوق الفطرت باتوں کے خلاف ایک قومی قرینہ ہے، کہ ان کا اعتقاد بالخصوص اور زیادہ تر جاہل و وحشی قوموں میں پایا جاتا ہے، یا اگر تمدن قوم میں اس طرح کا کوئی اعتقاد ملتا ہے، تو تحقیق سے معلوم ہوگا، کہ یہ جاہل و وحشی اسلاف ہی سے کیا ہے، جو اس کو ایک مسلمہ حقیقت کی طرح نسل بعد نسل منتقل کرتے رہے جس میں کسی کو چون و چرا کی جرات نہ ہو سکی، جب ہم اقوام کی ابتدائی تاریخ پڑھتے ہیں، تو ایسا معلوم ہونے لگتا ہے، کہ بالکل ایک نئی دنیا میں آگئے ہیں جہاں کا سارا کارخانہ قدرت غیر مربوط

ہے اور ہر عنصر ہماری دنیا سے مختلف اثر رکھتا ہے، لڑائیاں، انقلابات، وبا، قحط اور موت کوئی شے ایسی نہیں ملتی، جو ان قدر قیاساً واقع ہوتی ہو، جن کا ہم تجربہ نہ رکھتے ہیں، خوارق، دعا، تعویذ، فال، شگون اور استخاروں نے ان چند فطری عوامل کو بالکل ماند کر دیا ہے، جو ان میں ملے جلے کہیں کہیں نظر آ جاتے ہیں، لیکن علم و تمدن کی روشنی میں جیسے جیسے یہ اوہام خود ماند پڑتے جاتے ہیں، ویسے ہی ویسے ہم کو نظر آتا جاتا ہے، کہ اصل میں کوئی شے فوق الفطرت یا پراسرار نہ تھی، بلکہ یہ تمام خرافات انسان کی عجائب پرست فطرت کا ایک ڈھکوسلا تھے، اور اگرچہ اس عجائب پرستی کے میدان کو وقتاً فوقتاً عقل و علم کی قوت دباتی رہتی ہے، تاہم اس کا فطرۃً انسانی سے کلی قلع قمع ناممکن ہے،

ایک عقلمند آدمی پرانے زمانہ کی حیرت زما تاریخوں کو پڑھ کر کچا راٹھیکا، کہ عجیب بات ہے، اس قسم کے خارق عادت واقعات ہمارے زمانہ میں نہیں ظاہر ہوتے، لیکن میں سمجھتا ہوں کہ ہر زمانہ میں جھوٹ بولنے والے موجود رہتے ہیں، تمہاری نظر سے یقیناً انسان کی اس کمزوری کی کافی مثالیں گزری ہوں گی، تم نے خود بارہا اپنے ہی زمانہ میں ایسے عجائب و غرائب لوگوں کی زبانی سنے ہوں گے، جن کو عاقل و فہیدہ آدمیوں نے چونکہ حقارت کی نگاہ سے دیکھا، اس لئے بالآخر عوام الناس نے بھی ان کو چھوڑ دیا، یقیناً وہ مشہور اکاذیب، جو اس غیر معمولی حد تک شائع و ذائع ہو گئے ہیں، ان کی ابتدا بھی اسی طرح ہو گئی ہوگی، البتہ چونکہ ان کو جہالت کی نرم و موزوں زمین مل گئی تھی، اس لئے ان کی تخم ریزی نے معجزات کے تناور درختوں کی صورت اختیار کر لی،

یہ حقیقت میں متنبی (جھوٹے پیغمبر) سکندر کی (جو ایک زمانے میں اسی حیثیت سے مشہور تھا، گو اب لوگ بھول گئے ہیں)، ایک نہایت دانشمندانہ چال تھی، کہ اس نے اپنے

مکر و فریب کا جال پہلے پھیلا گویا مین بچایا۔ جہاں کے باشندے، بقول اوسیان کے،
 حد درجہ جاہل و بے وقوف تھے اور شدید سے شدید فریب مین بھی آسانی سے مبتلا ہو سکتے
 تھے، دور کے لوگوں کو جو اپنی کمزوری کی وجہ سے ایسی باتوں کو قابل تحقیقات نہیں خیال کرتے،
 صحیح اطلاع ملنے کا کوئی موقع نہیں ہوتا، ان تک یہ قصے سو سو طرح کے آب و رنگ کیسے
 پہنچتے ہیں، احمق ان اکاذیب کے پھیلانے مین مصروف رہتے ہیں، اور عقلاً عام طور پر ان
 حماقتوں پر صرف تسخر کر کے رہ جاتے ہیں، اس کی توفیق نہیں ہوتی کہ ٹھیک ٹھیک واقعات
 کا پتہ لگا کر جرأت و صفائی کے ساتھ ان اکاذیب کی تردید کر سکیں، اسی طریقہ سے سکندر
 کی تلبیسات نے بھی اشاعت حاصل کی، پھیلا گویا کے جاہلون سے وسیع ہو کر اس دام
 کے حلقوں مین یونان کے فلاسفہ اور روم کے اعظم رجال کی گردنیں بھی پھنسی نظر آئے لیکن
 اس سے بھی بڑھ کر یہ کہ مارکس ایپلیس جیسا دانا شہنشاہ تک اس دام مین آگیا، حتیٰ کہ اس کی
 پرفریب پیشینگوئیوں کی بنا پر ایک جنگی فہم کی کامیابی کا یقین کر لیا، کسی مکر و فریب کی تخم بیز
 کے لئے جاہل قوم کی سرزمین کا انتخاب اس قدر موزون ہوتا ہے، کہ گویہ فریب ایسا صریح
 ہو کہ عام طور پر خود اس قوم کے لوگ نہ قبول کرین (جو بہت ہی کم ہوتا ہے) تاہم دوردرا
 ممالک تک پہنچ کر اس کی کامیابی بہ نسبت کسی ایسے ملک مین ابتدا کرنے کے جو اپنے علم و
 فن مین شہرہ آفاق ہو، زیادہ یقینی ہے، کیونکہ اس جاہل و حشی قوم کے جاہل ترین افراد کم از کم
 اپنے ملک سے باہر تو اس خبر کو پہنچا ہی دینگے، باقی رہے ان کے نسبتہ عاقل تر ہم وطن
 تو ان کے پاس آمد و رفت اور مراسلت کے نہ اتنے وسائل ہوتے ہیں، نہ اتنا زیادہ ان کا
 اعتبار بڑھا ہوا ہوتا ہے، کہ وہ ان جاہلون کے پیچھے پیچھے بھر کر خالی اپنی شہادت سے ان کی

لے روم کا ایک قدیم صوبہ، م لے یونان کا ایک جوگورام

خبروں کی تردید کر سکیں، غرض اس طرح لوگوں کو اپنی عجائب پرست فطرت کی نمائش کا پورا موقع ملتا ہے، اور جو افسانہ اپنی تخم ریزی کی زمین میں بار آور نہیں ہو سکتا وہ بھی ہنر اسرائیل باہر جا کر واقعہ بنجاتا ہے، لیکن اگر یہی سکندر پفیلا گونیا کے بجائے اپنا مستقر اثنبیا کو بناتا، تو اس شہرہ آفاق مرکزِ علم کے حکما و فلاسفہ فوراً سلطنتِ روم کے طول و عرض میں اپنی آوازِ اختلاف کی گونج پیدا کر دیتے، جو اپنی سند اور قوتِ استدلال و فصاحت سے لوگوں کی آنکھیں پوری طرح کھول دیتی یہ سچ ہے کہ لوسیان کا اتفاقہ پفیلا گونیا میں گذر ہو گیا، اور اس عظیم خدمت کے انجام دینے کا موقع ہاتھ آگیا، لیکن ایسا اتفاق ہمیشہ نہیں پیش آتا، کہ ہر سکندر کو ایک لوسیان مل جائے یا کرے جو اس کے فریب و اکاذیب کا پتہ لگا کر پردہ درمی کرتا رہے، ایک اور چوتھی دلیل کی حیثیت سے، جو سندِ خوارق کے وزن کو کم کرتی ہے، اس امر کا بھی اضافہ کیا جاسکتا ہے کہ کسی معجزہ کے لئے بھی درجاً ہے صراحۃً اس کی پردہ درمی نہ بھی ہوئی ہو، کوئی ایسی شہادت نہیں موجود ہے جس کی تکذیب میں بے شمار شہادتیں نہ ملتی ہوں، جس سے معلوم ہوا، کہ نہ صرف نفسِ معجزہ اپنی شہادت کا مبطل ہوتا ہے، بلکہ اس کی شہادت بذاتِ خود اپنا بطلان ہوتی ہے، اس کو اچھی طرح سمجھنے کے لئے یہ خیال رکھنا چاہئے، کہ مذہبی معاملات میں اختلاف دراصل تضاد کی حیثیت رکھتا ہے، اور یہ ناممکن ہے کہ قدیم روم، ترکی، سیام اور چین سب کے مذاہب مستحکم بنیاد پر قائم ہوں، لہذا ہر وہ معجزہ جس کا ان میں سے کوئی مذہب مدعی ہے، (اور ہر ایک سیکڑوں کا مدعی ہے) وہ جس طرح اپنے مخصوص نظام کی براہِ راست تائید و توثیق کرتا ہے، اسی طرح بالواسطہ تمام دیگر نظامِ مذہب کی اس سے تردید ہوتی ہے، اس طرح جب مخالف نظامِ مذہب کا بطلان ہوا تو ان معجزات کی صداقت از خود باطل ہو جاتی

ہے، جن پر یہ نظام مبنی ہے، جس کے معنی یہ ہیں کہ مختلف مذاہب کے معجزات ایک دوسرے کے مقابلہ میں متضاد واقعات کی حیثیت رکھتے ہیں، اور ان معجزات کی جتنی شہادتیں ہیں، چاہے قومی ہوں یا ضعیف، سب ایک دوسرے کے منافی پڑتی ہیں، مثلاً ایک طرف محمد یا ان کے خلفاء کے کسی معجزہ کو باور کرنے کے لئے ہمارے پاس چند وحشی عربوں کی شہادت ہے، اور دوسری طرف ٹیٹوس، پلوٹارک، ٹاسیٹوس، مختصر یہ کہ ان یونانی، چینی اور رومن کیتھولک مصنفین اور راولیون کی سند ہے، جنھوں نے اپنے اپنے مذہب کا کوئی معجزہ کیا ہے، اب میں کہتا ہوں کہ ان کی یہ شہادت ہمارے لئے وہی وزن و حیثیت رکھتی ہیں، جو اس صورت میں رکھتی جب کہ یہ لوگ خود محمد کے معجزات کو بیان کر کے بالآخر اسی قطعیت کے ساتھ ان کی تردید و تکذیب کرتے ہیں جس کے ساتھ وہ اپنے بیان کردہ کی تائید و تصدیق کرتے ہیں، بظاہر یہ دلیل محض ایک طرح کی موٹنگانی سی معلوم ہوتی لیکن حقیقت میں یہ اس جج کے استدلال سے مختلف نہیں جس کے نزدیک اثبات کے دو گواہوں کی شہادت باطل ہو جاتی ہے، اگر فریق ثانی کی طرف سے دو گواہ کر دیں، کہ ارتکاب جرم کے وقت ملزم موقع واردات سے دو سو فرسنگ دور صفحات تاریخ میں بہتر سے بہتر شہادت پر مبنی، جو معجزات مذکور ہیں، ان میں ایک وہ ہے جو ٹاسیٹوس نے و سپاسیان کی نسبت بیان کیا ہے، جس نے اسکاٹ لینڈ میں ایک اندھے کو اپنے لعابِ دہن سے اور ایک لنگڑے کو محض اپنے پاؤں سے چھو کر اچھا کر دیا، ان دونوں مریضوں کو سیراپس نامی دیوتا نے ایسا کیا تھا، کہ تم اس شفا کیلئے بادشاہ (و سپاسیان) سے رجوع کرو، یہ قصہ اس مؤرخ ٹاسیٹوس کے یہاں درج ہے، تمام حالات ملے اگر ہم صحت کو مسلمانوں کے فنِ روایت کی کچھ بھی خبر ہو تو یونان و روم وغیرہ کے ان راولیون کے نام لیتے ہیں کچھ شرم آتی

کے موافق و موید نظر آتے ہیں، مثلاً ایسے جلیل القدر شہنشاہ کی سنجیدگی، متانت، بزرگسالی اور راست کرداری جس نے زندگی بھر اپنے دوستوں اور درباریوں سے سادگی و بے تکلفی کا برتاؤ کیا، اور کبھی وہ خدائیٰ لن ترانیاں نہیں نکھین، جیسا سکندر اور ڈیوڈ میسوریل کو ادا تھا، اس واقعہ کا بیان کرنے والا مورخ، جو ایک ہم عصر مصنف ہے، وہ بھی حق گوئی اور پاکبازی کے لئے مشہور ہے، ساتھ ہی زمانہ قدیم کے مؤرخین میں، شاید سب سے زیادہ دقیقہ رنج اور کتبہ دس ذہن رکھتا ہے، اور زود اعتقادی سے تو اس قدر دور ہے، کہ اتحاد و بددینی کے لئے متم تھا، پھر جن لوگوں کی سند سے اس نے اس معجزہ کو روایت کیا ہے، ان کی قوت فیصلہ اور راست بازی بھی مسلم ہے، نیز وہ اپنی شہادت اس وقت دے رہے ہیں، جبکہ اس خاندان کی حکومت غارت ہو چکی ہے، اور اس کی خاطر کسی دروغ بیانی کا کوئی صلہ اُن سے نہیں مل سکتا،

ایک اور یاد رکھنے والا قابلِ توجہ قصہ وہ ہے، جو کارٹول ڈی ریز نے بیان کیا ہے۔ جب یہ سازشی مدبر اپنے دشمنوں سے جان بچا کر اسپین بھاگا جا رہا تھا، تو اراگون کے دارگاہ سرگوسہ سے اس کا گذر ہوا، جہاں گرجے میں ایک شخص اس سے ملایا گیا، جس نے سات سال تک درباری کی خدمت انجام دی تھی، اور شہر کا ہر وہ شخص جو کبھی اس گرجے میں عبادت کے لئے آیا تھا، اس کو جانتا تھا، لوگ برابر اس کو اتنے عرصہ سے دیکھ رہے تھے، کہ ایک ٹانگ سے لٹچ ہے، لیکن تبرک تیل ملنے سے اس کی وہ ٹانگ دوبارہ پیدا ہو گئی، کارٹول یقین دلا کر کہتا ہے، کہ اس نے خود اس کی دونوں ٹانگیں دیکھیں، گرجے کی تمام مذہبی کتابیں اس معجزہ کی تصدیق تھیں شہر کے تمام لوگوں سے درخواست کی گئی، کہ وہ اگر اپنی شہادت سے اس کی توثیق کریں جن کو کارٹول نے اس معجزہ کا پکا مستند پایا، یہاں بھی اس معجزہ کا بیان

کرنے والا، اسی زمانہ کا ایک آزاد مشرب، بد عقیدہ، ساتھ ہی نہایت ذہین و عاقل شخص
 ہے، خود معجزہ اس نوعیت کا ہے، کہ الٹاس و فریب کی گنجائش بہ مشکل نکل سکتی ہے، گو
 دینے والے سیکڑوں، پھر سب کے سب گویا عینی شاہد، سب سے بڑھ کر جو بات اس شہادت
 کی قوت اور ہماری حیرت میں اضافہ کرتی ہے، یہ ہے کہ خود کا رٹول، جو اس قصہ کا راوی
 ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ اس معجزہ کو کوئی وقت نہیں دیتا، اس لئے یہ بھی شبہ نہیں ہو
 کہ اس نے دانستہ اس مقدس فریب کی حمایت کی ہے، اس کا خیال تھا اور بالکل صحیح تھا
 اس طرح کے واقعہ کی تردید کے لئے مطلق ضروری نہیں کہ آدمی اس کی شہادت کے باطن
 کرنے کی فکر میں پڑے، اور اس کی تکذیب کے لئے فریب و زور و اعتقادی کے اُن حال
 کو تلاش کرتا پھرے، جنھوں نے اس کو گڑھا ہے، اسی لئے ایک معقول مسئلہ کی طرح
 اس نتیجہ پر پہنچ گیا، کہ اس قسم کی شہادت خود اپنی تکذیب ہے، اور جس معجزہ کی بنا کسی
 شہادت پر ہو، وہ حجت و استدلال کے بجائے محض تحقیر و تمخر کی چیز ہے،
 کسی شخص واحد کی جانب اتنے معجزات شاید کبھی نہیں منسوب کئے گئے ہین، جتنے
 فرانس میں مشہور، جانیسی ایسے پیرس کی درگاہ کے متعلق بیان کئے جاتے ہین، جس کے
 کے لوگ مدتوں فریقہ رہے ہین، بہرون کو سماعت، اندھون کو بینائی کا ملجانا اور بیمار و
 اچھا ہو جانا، اس مقدس درگاہ کی معمولی کرامتیں شمار ہوتی تھیں، جن کا ہر گلی کوچہ میں چرچا
 لیکن سب سے زیادہ غیر معمولی و حیرت انگیز بات یہ ہے، کہ ان میں سے بہت سی کرامتیں
 کو حکم بنا کر ان کے روبرو ثابت کر دکھائی گئی ہین جنکی دیانت پر حرف رکھنا ناممکن ہوا ان پر ایسے گواہوں
 تصدیق ثبت جنکی شہرت و سند مستم جو جس زمانہ میں ان کرامتوں کا ظہور ہوا، وہ علم کا زمانہ ہی، اور
 ایسی جو دنیا کا اس وقت مشہور ترین خطہ ہے، اتنا ہی نہیں، بلکہ یہ کرامتیں چھاپ چھ

ہر جگہ شائع کی گئیں، اس پہنچے مسوعی فرقہ تک کو ان کی تلمذ یا پردہ درسی کی مجال نہ ہوئی حالانکہ یہ لوگ خود اہل علم تھے، مجسٹریٹ ان کی حمایت پر تھا، اور ان خیالات کے جانی دشمن تھے، جن کی تائید میں یہ معجزات پیش کئے جاتے تھے، اب بتاؤ کہ کسی شے کی توثیق و تصدیق کے لئے اتنی تعداد میں موافق حالات ہم کو کہاں میسر آسکتے ہیں؟ اور ان دل بادل شہادتوں کے خلاف ہمارے پاس بجز اس کے اور کیا دلیل ہے، کہ یہ واقعات بذات خود قطعاً ناممکن اور سراسر خارق عادت ہیں؟ اور معقول پسند آدمیوں کی نگاہ میں ان کی تردید کے لئے بس یہ ایک دلیل کافی ہے،

کیا صرف اس لئے کہ بعض صورتوں (مثلاً فلیپ اور فارسیلیا کی جنگ کی صورت) میں چونکہ بعض انسانی شہادتوں کو انتہائی قوت و اعتبار حاصل ہوتا ہے، لہذا ہر صورت میں، اور ہر قسم کی شہادت کو اتنا ہی قوی و معتبر ماننا لازمی ہے، فرض کرو کہ سیزر کی جماعت اور پامپیا والے دونوں ان لڑائیوں میں اپنی اپنی فتح کے مدعی ہوتے، اور دونوں طرف کے مورخ اپنے اپنے فرقہ کی کامیابی پر متفق ہوتے تو آج اتنے زمانہ کے بعد انسان ایسی صورت میں کیونکر کوئی فیصلہ کر سکتا تھا، بالکل اسی طرح کا اور اتنا ہی زبردست تناقض ہیروڈوٹس یا پلوٹارک اور ماریانا، بیڈی یا کسی مذہبی مورخ کے بیان کردہ معجزات میں باہم پایا جاتا ہے اور باب عقل ایسے بیان کو آسانی سے باور نہیں کرتے، جس کی تہ میں بیان کرنے والے کا کوئی خاص جذبہ کام کر رہا ہو، عام اس سے کہ یہ بیان وطن و خاندان یا خود اپنی عظمت افزائی پر دال ہو، یا کسی اور فطری جذبہ و رجحان کو اس سے جنبش ہوتی ہو، اب تم ہی بتاؤ، کہ رسول، بنی یا پیغمبر خدا بننے سے بڑھ کر اور کس چیز کی آدمی کو زیادہ رغبت ہو سکتی ہے؟ کون شخص ہے، جو ایسے جلیل القدر مرتبہ کی خاطر سینکڑوں خطرات و مشکلات کا منہ

کرنے پر نہ آمادہ ہو جائے گا؟ یا اگر کوئی شخص غرور باطل اور جوشِ تحیل کی بدولت کسی التباس و خوش اعتقادی میں مبتلا ہو گیا تو مذہبِ مقدس کام کی تائید کی خاطر بے ضرکت ذریعہ استعمال میں کون تامل کرے؟ چھوٹی سی جھوٹی چٹنگاری کو یہ جذبات بڑا سے بڑا شعلہ بنا دیتے ہیں، کیونکہ ان کے اشتعال کا مواد ہر وقت تیار رہتا ہے جس چیز سے عوام الناس کے اوہام اور عجائب پسندی کی تشفی و تقویت ہوتی ہو، اس کے قبول کے لئے وہ نہایت حرص کے ساتھ آمادہ رہتے ہیں،

اس قسم کے جذباتِ آفریدہ افسانے بہتیرے تو ایسے ہیں کہ وجود میں آتے ہی ان کا پردہ فاش ہو گیا، اور جھوٹ کی ساری قلعی کھل گئی اور بہت سے ایسے ہیں جن کا ایک مدت تک چرچا رہا، اور بعد کو فنا ہو گئے، لہذا جہاں اس طرح کی خبریں اڑیں، ان کا نہایت صاف حل موجود ہے، یعنی ان کی توجیہ کے لئے عوام کی زود اعتقادی اور اوہام پرستی کے قدرتی اصول، بالکل کافی اور تجربات و مشاہدات کے عین مطابق ہیں، کیا اس قدرتی حل کو چھوڑ کر فطرت کے مستحکم و مقررہ قوانین کا خرق جائز رکھا جاسکتا ہے؟

کسی واقعہ کے متعلق، چاہے اس کا تعلق شخصِ واحد سے ہو یا عام لوگوں سے، جھوٹ سچ کا پتہ لگانے میں خود عینِ وقت و محل پر جو دشواری ہوتی ہے، اس کے بیان کی ضرورت نہیں، پھر اس صورت کا تو ذکر ہی کیا، جبکہ ہم کسی واقعہ کے موقع اور زمانہ سے دور ہوں، خواہ یہ دوری کتنی ہی کم کیوں نہ ہو، عدالت تک اکثر سچ جھوٹ کا پتہ لگانے میں عاجز رہ جاتی ہوں حالانکہ کل کی بات ہوتی ہے، اور صحیح فیصلہ تک پہنچنے کے لئے تمام اختیارات و لوازم تحقیقات حاصل ہوتے ہیں، لیکن اگر کہیں معاملہ کو بحث و مناظرہ کے عام اصول اور افواہوں کے حوالہ کر دیا جائے، تو پھر تو فیصلہ کہی ہو ہی نہیں سکتا، خاص کر جب فریقین کسی خاص جذبہ سے مخلو ہیں جب کسی نئے مذہب کا آغاز ہوتا ہے، تو اہل علم و ادب بابِ عقل کی جماعت اس کو اپنی توجہ

کے لائق نہیں جانتی، اور بعد کو جب لوگ اس فریب کی پردہ دری کرنا چاہتے ہیں، تاکہ عوام ان سے دھوکے میں نہ رہیں، تو وقت نکل چا چکنا ہے، اور جن حالات و شواہد سے تصفیہ ہو سکتا تھا، وہ فنا ہو چکے ہیں،

نفس شہادت کی نوعیت کے سوا اس کی تغلیط کا کوئی اور ذریعہ نہیں باقی رہ جاتا، اور اگرچہ خواص و اہل علم کے لئے ہمیشہ اتنا ہی کافی ہے، لیکن عوام کی سمجھ سے بات باہر ہو جاتی ہے، غرض یہ حیثیت مجموعی نتیجہ یہ نکلتا ہے، کہ معجزہ کے لئے کوئی شہادت بھی، ثبوت تو کیا ظن کا کام بھی نہیں دے سکتی؟ اور اگر بغرض یہ ثبوت کا کام دیتی بھی ہو، تو ایک اور مخالفت ثبوت اس کے ساتھ ہی موجود رہتا ہے، جو خود اس واقعہ کی نوعیت سے ماخوذ ہوتا ہے جس کو یہ شہادت ثابت کرنا چاہتی ہے، انسان کی شہادت کا اعتبار صرف تجربہ کی بنیاد پر کیا جاتا ہے اور اس تجربہ ہی سے ہم کو قوانین فطرت کا علم و یقین بھی حاصل ہوتا ہے، لہذا جب ان دونوں میں تعارض واقع ہو، تو صرف یہی صورت رہ جاتی ہے، کہ ایک کا وزن دوسرے سے منفی کر کے، بعدھر کچھ باقی بچ جائے، اسی جانب ہم اپنا یقین بقدر باقی وزن کے قائم کر لیں، لیکن عام مذاہب کے متعلق جب ہم اس نفی یا تفریق کے اصول سے کام لیتے ہیں، تو باقی کی مقدار صفر کے برابر رہ جاتی ہے، لہذا ہم یہ ایک کلیہ بنا دے سکتے ہیں، کہ کوئی انسانی شہادت بھی اتنی قوی نہیں ہو سکتی، کہ کسی معجزہ کو ثابت کر کے اس کی بنیاد پر کسی نظام مذہب کا اثبات کر سکے،

اس قید کا لحاظ رکھنا چاہئے، کہ میں صرف اس حیثیت سے کسی معجزہ کا منکر ہوں، کہ وہ کسی نظام مذہب کی بنیاد قرار پاسکتا ہے، ورنہ دوسری حیثیت سے میں معجزات کا باین معنی قائل ہوں کہ انسانی شہادت کی بنا پر قوانین فطرت کا خرق تسلیم کیا جاسکتا ہے، گو تاویخ کے سارے ذوقین کسی ایسی ہیئت کا بھی ملنا، شاید ناممکن ہے، فرض کر دو، کہ تمام زبانوں کے تمام مصنفین اس پر متفق ہوں

کہ یکم جنوری ۱۹۶۷ء سے لیکر آٹھ دن تک برابر تمام روزے زمین پر تاریکی چھائی رہی، یہ بھی فرض کر دو کہ اس غیر معمولی واقعہ کی روایت آج تک لوگوں میں تازہ ہے، اور دوسرے مالک سے جو سیاح آتے ہیں وہ بے کم و کاست اور بلاشبہ تاقض وہاں کے لوگوں سے بھی یہی روایت لائے ہیں، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں ہمارے زمانہ کے حکماء کا کام خاک کے بجائے اس غیر معمولی واقعہ کا یقین کر کے اس کی توجیہ اور اس کے علل و اسباب کی جستجو ہوگی، کائناتِ فطرت میں زوال و انحطاط، فساد و فحاشی، مثالیں اس کثرت سے ملتی ہیں، کہ اگر کسی حادثہ سے اس تباہی کے آثار پائے جائیں، تو اس کے بارے میں انسانی شہادت قابل قبول ہوگی، بہ شریک یہ شہادت نہایت وسیع، متواتر اور متفق علیہ ہو،

لیکن دوسری طرف فرض کر دو، کہ انگلستان کی تاریخ لکھنے والے تمام مورخین متفقہ بیان کرتے ہوں، کہ پہلی جنوری ۱۹۶۷ء کو ملکہ الزبتھ مری، مرنے سے پہلے اور بعد کو تمام درباریوں اور اطباء نے اس کو دیکھا تھا، (جیسا کہ اس درجہ کے اشخاص کی موت میں عموماً ہوتا ہے) پارلیمنٹ نے اس کے جانشین کا اعلان کیا، لیکن ایک مہینہ مدفون رہنے کے بعد وہ پھر نمودار ہوئی، تخت پر بیٹھی اور از سر نو تین سال تک انگلستان کی حکمران رہی، میں مانتا ہوں، کہ اس عجیب و غریب حالات و روایات پر مجھ کو انتہائی اچنبھا ہوگا، با اینہم ایسے معجزانہ واقعہ کو سچ تسلیم کرنے کی طرف میں ذرا بھی مائل نہیں ہو سکتا، میں اس مصنوعی موت اور اس کے بعد جو عام واقعات پیش آئے ان میں شک نہ کروں گا، البتہ اس موت کو بناوٹی یقین کروں گا، اور کہوں گا کہ واقعہ ایسا نہ ہوا ہے، نہ ہونا ممکن تھا، تھا، تھا، یہ اعتراض بے سود ہوگا، کہ ایسے اہم معاملہ میں دنیا کا دھوکا کا نا مشعل، بلکہ تقریباً ممکن تھا، اور اس مشہور ملکہ کی مسلہ عقل و فہم سے بالکل بعید تھا، کہ وہ ایسی لایعنی حرکت کے لئے مکر و حیل اختیار کرے، بے شک یہ تمام باتیں میری حیرت کو بڑھا سکتی ہیں، تاہم میرا جواب یہی ہوگا، کہ انسان

کی سفاہت و مکاری کے واقعات اس قدر عام ہیں کہ قوانینِ فطرت کا ایسا صریح و بینِ ذوق تسلیم کرنے کے بجائے، یہ یقین کر لینا کمین زیادہ آسان ہے، کہ سازش و فریب کے ذریعہ غیر معمولی سے غیر معمولی بات بھی بظاہر واقعہ بن جاسکتی ہے،

اب اگر یہی معجزہ کسی نئے مذہب کی جانب منسوب کر دیا جائے، تو چونکہ مذہب کے نام سے لوگ ہمیشہ اس قسم کے صدہا مضحکہ انگیز افسانوں کے دام میں آجایا کئے ہیں، اس لئے نفسِ ایستنا ہی، اس معجزہ کے حیلہ و فریب ہونے کا پورا ثبوت ہوگا، جس کو ہر ذی ہوش آدمی اس کی تردید کے لئے کافی سمجھیکے گا، اور مزید بحث و کاوش کی فضول زحمت کو گوارا نہ کریگا، اگرچہ اس صورت میں معجزہ جس ذات کا فعل قرار دیا جائے، وہ ایک قادرِ مطلق ہے، تاہم اس سے یقین میں ذرہ بھر بھی اضافہ نہیں ہو سکتا، کیونکہ اس قادرِ مطلق ہستی کے افعال و صفات کا جاننا بھی تو صرف روزمرہ کے تجربہ ہی سے ممکن ہے، کہ کائناتِ فطرت میں اس نے اپنے عمل و تخلیق کی کیا سنت اختیار کر رکھی ہے، اس سنت کے معلوم کرنے کے لئے پھر ہم کو گذشتہ مشاہدات ہی کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے، جو اس سوال پر مجبور کر دیتے ہیں کہ انسان کا جھوٹ بولنا زیادہ ممکن و قرینِ قیاس ہے یا قوانینِ فطرت کا خرق؟ اور چونکہ مذہبی معجزات کی شہادت و روایت میں، بہ نسبت دوسرے واقعات کے، کذب و اختراع زیادہ عام شے ہے، اس لئے اس کا وزن اور بھی گھٹ جاتا ہے، اور ایک قاعدہ کلیہ بنالینا پڑتا ہے کہ اس قسم کی شہادت کو چاہے وہ عینی مدعیانہ ہو، تو جس کے کانوں سے نہ سننا چاہئے،

لارڈ بکن بھی اسی اصولِ استدلال کا قائل معلوم ہوتا ہے، وہ کہتا ہے کہ تمام عجائبِ خوارق کو ایک مستقل دفترِ الگ تاریخ کی صورت میں رکھنا چاہئے، لیکن ان کو کجا کرنے میں احتیاط و وقتِ نظر کا پورا لحاظ رہے، تاکہ صحت سے ہم دور نہ ہو جائیں، سب سے زیادہ

اُن بیانات کو شک کی نظر سے دیکھنا چاہئے، جن کا مذہب سے کچھ تعلق ہو، مثلاً لیوسی کے معجزات، اسی طرح سحر اور کیمیا پر لکھنے والوں، یا اور ایسے مصنفین کے بیانات بھی کم اشتباہ کے لائق نہیں ہیں، جو کذب اور ساطیر کے بہ شدت حریص اور بھوکے ہوتے ہیں؛

میں اس طرز استدلال سے اس لئے اور زیادہ خوش ہوں، کہ عیسائی مذہب کے وہ دوست یا دشمن ذرا چکرائینگے، جنھوں نے عقل انسانی کے اصول سے عیسائیت کی حمایت کا ٹھیکہ لے رکھا ہے، ہمارے مذہب کی بنیاد ایمان و اعتقاد پر ہے، عقل پر نہیں، اور اس کو کسی ایسی گسوٹی پر کسنا جس کے لئے یہ موزون نہیں، دراصل اس کو فصاحت و خطرہ میں ڈالنا ہے، اپنے مدعا کی مزید توضیح کے لئے ہم اُن معجزات کی جانچ کرتے ہیں، جو کتاب مقدس میں مذکور ہیں، اس میں بھی ہم بیان اپنے دائرہ بحث کو صرف تو رات ہی کے معجزات تک محدود رکھ کر، عیان عقلیت عیسائیوں کے اصول سے ان کو جانچتے ہیں، مگر یہ جانچ کلام خدا کی حیثیت سے نہیں، بلکہ محض انسانی مصنف یا مورخ کی کتاب کی حیثیت سے ہوگی، اس بنا پر سب پہلے جو بات سامنے آتی ہے، وہ یہ ہے، کہ یہ کتاب ہم کو ایک جاہل و وحشی قوم سے ملی ہو لکھی ایسے عہد میں گئی ہے، جبکہ یہ قوم اور بھی زیادہ وحشی تھی، اور اغلباً اس کی تحریر کا زمانہ ان واقعات سے بہت بعد کا ہی ہوگا، جو اس میں مذکور ہیں، ان کی تائید میں ایک طرف تو متواتر و متفق علیہ شہادت کا پتہ نہیں، دوسری طرف یہ ایسے افسانوں اور ساطیر سے ملتے جلتے ہیں، جو ہر قوم اپنی اصل وابتدا کے متعلق بیان کرتی ہے، پڑھنے پر یہ کتاب تاثر خوارق و معجزات سے پر نظر آتی ہے، دنیا کی حالت اور فطرت بشری کے متعلق اس میں ایسی باتیں لکھی ہیں جو ہماری دنیا سے یکسر مختلف و بیگانہ ہیں، آدمیوں کی عمریں ہزار ہزار سال کی بتائی گئی ہیں، ایسے

طوفان کا اس میں بیان ہے جس نے سارے جہان کو غرق کر دیا تھا، ایک خاص قوم اس میں خدا کی محبوب و برگزیدہ بنائی گئی ہے، اور وہ خود مصنف کی ہموطن قوم ہے، اس کو ایسے معجزات کی بدولت غلامی سے رہائی ملی ہے، جن سے بڑھ کر وہم و گمان میں نہیں آسکتے، اب میری درخواست ہے، کہ کوئی شخص بھی سینہ پر ہات رکھ کر ٹھنڈے دل سے کہہ دے کہ کیا ایسی کتاب یا شہادت کا جھوٹ ہونا ان معجزات سے زیادہ خلاف عقل و غیر معمولی بات جو اس میں مذکور ہیں کیونکہ ظن غالب کا جو معیار اوپر قائم کیا جا چکا ہے، اس کے مطابق کسی شے کے رد و قبول کے لیے پہلے اس کا تصفیہ ضروری ہے،

جو کچھ معجزات کے بارے میں کہا گیا ہے، وہی بے کم و کاست پیشینگوئیوں پر بھی صدق آسکتا ہے، بلکہ اصل یہ ہے، کہ پیشینگوئی ان حقیقت میں معجزات ہی ہوتی ہیں، اور صرف اسی حقیقت سے وہ وحی و الہام کا ثبوت بن سکتی ہیں، ورنہ اگر واقعات مستقبل کی پیشین گوئی طاقت بشری سے باہر نہ ہو، تو پھر کسی پیشین گوئی کو رسالت و پیغمبری کی دلیل قرار دینا قطعاً مہمل ہوگا، حاصل یہ ہے، کہ عیسائیت، نہ صرف اپنی ابتدا میں معجزات کی محتاج تھی، بلکہ آج بھی بغیر معجزہ اس کا اعتقاد ناممکن ہے، کیونکہ محض عقل اس کی صداقت کا اطمینان دلانے کے لئے ناکافی ہے، اور جو شخص ایمان کی بنا پر اس کو مانتا ہے، وہ دراصل خود اپنی ذات کے اندر ایک دائمی معجزہ رکھتا ہے جس نے اس کی عقل و فہم کے تمام اصول کو زیر و زبر کر کے ایک ایسی چیز کے یقین پر آمادہ کر دیا ہے، جو عادت و تجربہ کے سراسر منافی ہے،

باب

ربوبیت اور آخرت

تھوڑے دن جوے مین اپنے ایک استبعاد پسند دوست سے باتیں کر رہا تھا، گو انھوں نے اس گفتگو میں بہت سے اصول ایسے پیش کئے جن کا مین ساتھ نہیں دیکھتا، تاہم چونکہ ان مین ایک ندرت تھی اور جس استدلال سے مین نے زیرِ تحریر تحقیقات مین کام لیا ہے، اسی سے کچھ تعلق و مناسبت رکھتے ہیں، اس لئے اپنی یاد کی بنا پر جس حد تک صحت کے ساتھ ممکن ہے اسی گفتگو کو بیان نقل کرتا ہوں تاکہ پڑھنے والے خود فیصلہ کر سکیں،

سلسلہ سخن پہن شروع ہوا کہ مین فلسفہ کی اس بے نظیر خوش قسمتی پر داد دینے لگا کہ جس طرح اس علم کو اپنے نشوونما اور ترقی کے لئے تمام باتوں سے زیادہ انتہائی آزادی درکار ہے، اسی طرح اس کو اپنے اولین جنم کے لئے آزادی و رواداری کی سرزمین بھی میسر ہونی چاہی۔ اس کو اپنے آدو سے آزاد اصول کی اشاعت و اظہار مین بھی کبھی مذہب، رواج یا قانون کی کوئی رکاوٹ پیش نہیں آئی، کیونکہ پروٹاگورس کی جلاوطنی اور سقراط کے قتل کے علاوہ گو کہ اس آخری حادثہ کے کچھ اور بھی اسباب جمع ہو گئے تھے، مشکل ہی سے قدیم تاریخ مین اس شدید تعصب و رقابت کی کوئی مثال مل سکتی ہو، جس کی انداز سانیون کا موجودہ دور مین اس قدر

زور ہے، اپیکورس انیٹیا میں بوڑھا ہو کر مرا اور آخر دم تک امن و سکون کے ساتھ زندگی بسر کی، اس کے متبعین نے مقتداے مذہب ہونے تک کی حیثیت حاصل کی اور قربانگاہین مذہب کے مقدس ترین فرائض ان کے ہاتھ سے انجام پاتے تھے اور فلسفہ کے ہر فرقہ کی دینی طور پر شاہانِ روم کا عقل ترین فرمان روا و طائف اور مشاہرون سے ہمت افزائی کرتا تھا شروع شروع میں فلسفہ کے ساتھ اس طرح کا سلوک جس قدر ضروری تھا اس کا اندازہ اس امر سے بآسانی ہو سکتا ہے کہ کوئی زمانہ فلسفہ نے زیادہ قوت و استحکام حاصل کر لیا ہے تاہم آج بھی ناموافق آب ہوا اور تعذیب و تشنیع کے تند جھونکون کو جو اس کے خلاف چلتے رہتے ہیں یہ بیشکل ہی برداشت کر سکتا ہے،

میرے دوست نے کہا کہ تم جس چیز کو فلسفہ کی غیر معمولی خوش قسمتی سمجھ رہے ہو، وہ دراصل معمولی حالات کا قدرتی نتیجہ ہے جس کا ہر قوم و ہمدین ظاہر ہونا لازمی ہے، یہ معاندانہ تعصب جس کے تم شاکی ہو کہ فلسفہ کا جانی دشمن ہے، وہ حقیقتہً فلسفہ ہی کا زائیدہ ہے، جو اوہام سے مل کر اپنے سے دور جا پڑتا ہے اور فلسفہ کا سب سے بڑا دشمن و معاند بن جاتا ہے، مذہب کے نظری عقائد جو موجودہ جنگ و جدل کا سرچشمہ ہیں ان کا دنیا کے اُن ابتدائی ایامِ جاہلیت میں وہم و تصور بھی نہیں ہو سکتا تھا، جب کہ نوعِ انسان نے مذہب کا جو تصور قائم کیا تھا وہ اس کی ضعیف و ناقص سمجھ کے لئے زیادہ مناسب حال تھا، اور اس کے عقائد کی تعمیر ایسے قصص و اساطیر سے تھی جنکا دار و مدار بحث و استدلال سے زیادہ روایتی ایمان و اذعان پر تھا اسی لئے جب وہ شور و غوغا فرو ہو گیا، جو فلاسفہ کے نئے نئے اصول و استبعادات نے برپا کیا تھا تو پھر آگے چل کر قدیم زمانے میں معلینِ فلسفہ اور رائج الوقت مذہب میں انتہائی مصالحت نظر آنے لگی اور دونوں نے اپنے اپنے حدود کو انصاف کے ساتھ الگ کر لیا، علی و عقل کو

فلسفہ نے اپنے علم کے نیچے لے لیا، اور عوام و ہلکا کا جم غفیر مذہب کے دامن سے لپٹا رہا،
 مین نے کہا کہ شاید تم نے سیاسیات کو بحث سے الگ ہی کر دیا ہے اور یہ نہیں سمجھتے
 ہو کہ کوئی دانشمند حاکم فلسفہ کے ایسے عقائد کا بجا طور پر دشمن ہو سکتا ہے، جیسے کہ اسپیکورس کے
 ہیں، جو خدا کے وجود اور لازماً ربوبیت و آخرت سے انکار کی بنا پر اخلاق کی بندشوں کو بڑی
 حد تک ڈھیلا کر دیتے ہیں اور اس لئے وہ اجتماعی امن و امان کے حق میں مملکت ٹھہرتے
 میرے دوست نے جواب دیا کہ میں سمجھتا ہوں، کہ فلاسفہ کی تعذیب و ایذا رسانی کے
 جتنے واقعات کسی زمانہ میں پیش آئے، ان کا منشا عقل کا سنجیدہ فیصلہ یا ان کے فلسفہ کے
 مملکت نتائج کا تجربہ ہرگز نہیں تھا، بلکہ محض تعصب اور جذبات، علاوہ برین میرے اس
 اعتراض کا کیا جواب ہوگا، کہ اگر کوئی مخبر یا جاسوس اسپیکورس کو مستم کرتا تو وہ آسانی سے اپنی
 حمایت کر سکتا تھا اور اپنے اصول فلسفہ کو اتنا ہی سودمند ثابت کر سکتا تھا، جتنے کہ اس کے
 مخالفین کے اصول تھے جو اس سرگرمی کے ساتھ عوام کے دل و دین اس کی جانب سے
 نفرت و عداوت پیدا کرنے کے درپے تھے۔

مین نے کہا کہ کاش تم ایسے غیر معمولی بحث پر ذرا اسپیکورس کے وکیل بنکر اپنی نصحت
 و زبان آدمی کی جو ہر آزمائی کرتے، جو انہیں کے عوام کی معنی را اگر اس قدیم شایستہ شہر میں
 تمہارے نزدیک عوام تھے، بلکہ ان فلسفیہ عقل رکھنے والوں ہی کی تشفی کر سکتے، جو اسپیکورس
 کے دلائل کے سمجھنے کی صلاحیت رکھتے ہوں،

اس نے کہا کہ ان شرائط کا پورا کرنا کوئی بڑی بات نہیں ہے اور اگر تم کو تو مین دم بدم
 کے لئے اپنے کو اسپیکورس اور تم کو اہل اثینا فرض کر کے ایک ایسی تقریر کروں جو میرے
 دشمنوں کی ساری خباثت و عداوت کا فوراً کر دے،

مین نے کہا بہتر ہے برائے مہربانی ایسا ہی فرض کیجئے اور شروع فرمائیے،

ہیئتِ اولیٰ میں اس وقت یہاں اس لئے آیا ہوں کہ تمہارے سامنے اپنے ان خیالات کو حق بجانب ثابت کروں جن کی میں اپنے اسکول میں تعلیم دیتا ہوں بجائے اس کے کہ سنجیدہ و روادار اہل تحقیق سے مقبولیت کے ساتھ بحث ہوتی، میں اپنے کو پاگل و شمنون کی لعن طعن کا نشانہ پاتا ہوں، تمہاری فکر و تدبیر جس کو بجا طور سے رفاہ عام اور ملکی نظم و نسق کے سوالات پر مبذول رہنا چاہئے تھا، وہ فلسفہ نظری کے مباحث کی طرف پھیر دینی ہے، اور یہ اعلیٰ لیکن بے سود مباحث تمہارے معمولی لیکن زیادہ سودمند مشاغل کی جگہ پر قابض ہوتے جاتے ہیں، مگر جہاں تک میرے بس میں ہے میں اس بے راہ روی کو روک کر ہم یہاں کائنات کی ابتدا و آفرینش اور اس کے نظم و نسق پر مباحثہ کرنے نہیں آئے ہیں ہم صرف اس کی تحقیق کرنی ہے، کہ اس قسم کے سوالات کو رفاہ عام سے کہاں تک سروکار ہی اور اگر میں یہ سمجھا سکا کہ حکومت و جماعت کے امن و امان سے ان سوالات کو کوئی واسطہ نہیں نہ وہ اس میں کسی طرح غلغلہ نہیں تو امید ہے کہ آپ بھی ہم کو اپنے مدرسوں میں واپس کر دینگے تاکہ فرصت کے وقت ایک ایسے سوال کی تحقیق کرتے رہیں جو تمام سوالات سے اعلیٰ لیکن ساتھ ہی سارے فلسفہ میں سب سے زیادہ دقیق ہے،

مذہبی فلاسفہ چونکہ خود تمہارے اسلاف کی روایت اور تمہارے ائمہ دین کے عقیدے سے جس کا میں دل سے قائل ہوں، مطمئن نہیں ہیں اس لئے اس نا عاقبت اندیشیہ اُدھیڑ میں مبتلا ہیں، کہ مذہب اصول عقل کے کہاں تک مطابق ہے، حالانکہ اس طرح کی موثر کانیوں سے جو شکوک و وسوسہ دل میں پیدا ہوتے ہیں، ان کی تشفی کے بجائے یہ لوگ اٹے اُن کو اور ابھار دیتے ہیں، یہ لوگ پہلے عالم کے صن اور اس کے عاقلانہ تقاضا

ترتیب کو نہایت آب و تاب سے بیان کرتے ہیں، اور پھر پوچھتے ہیں کہ کیا ذرات مادی کے آپ ہی آپ اجتماع سے عقل و حکمت کا ایسا جلیل القدر کارخانہ وجود میں آسکتا تھا، یا محض بخت و اتفاق ایک ایسی شے کو پیدا کر سکتا تھا، جس کی تحسین و ستائش کا حق بڑی سے بڑی عقل بھی نہیں ادا کر سکتی، مین اس دلیل کی صحت سے بحث نہیں کرتا مین اس کو اتنا ہی قوی و مستحکم مانے لیتا ہوں، جتنا کہ میرے متہم کرنے والے مخالفین امکاناً چاہ سکتے ہیں، میرے مقصد کے لئے اتنا کافی ہوگا اگر خود اسی استدلال سے مین ثابت کر دکھاؤں کہ یہ بحث تاہم نظری ہے، اور یہ کہ جب مین اپنی فلسفیانہ تحقیقات مین رلوبیت اور آخرت کا اٹھا کر کرتا ہوں تو اس سے اجتماع و معاشرت کی عمارت کو کوئی صدمہ نہیں پہنچتا، بلکہ اٹنے اُن اصول کی تائید ہوتی ہے جن کو یہ لوگ خود اپنے نقطہ نظر سے محکم و استوار ماننے پر مجبور ہیں، بشرطیکہ یہ خود اپنے ہی دلائل مین تناقض کے مرکب نہ ہوں،

غرض تم لوگ جن کے نزدیک مین مجرم ہوں، اتنا تو مانتے ہی ہو کہ وجودِ خدا جس پر مین نے کبھی حرف نہیں رکھا، کی اصلی یا واحد دلیل نظام کائنات سے ماخوذ ہی یعنی جس چیز مین عقل و حکمت کی ایسی نشانیاں پائی جاتی ہوں جیسی کہ اس عالم مین پائی جاتی ہیں، اس کی علت بخت و اتفاق یا مادہ کی بے حس ادراک قوت کو قرار دینا ایک مہمل بات ہے، تم تسلیم کرتے ہو کہ یہ دلیل محلول سے علت کے استنباط پر مبنی ہے، یعنی صنعت کے نظم و ترتیب سے تم یہ مستنبط کرتے ہو کہ اس کے صانع کے پیش نظر پہلے سے کوئی ارادی غرض و غایت تھی، اب اگر تم اپنے اس دعویٰ کو ثابت نہ کر سکو تو تمہارا استنباط لازماً غلط ٹھہرے گا، اور جو کچھ نقش واقعاتِ فطرت و نظام کائنات سے ثابت ہوتا ہے اپنے اخذ و استنباط کو تم اس سے آگے لیجانے کا اعلان کرو گے، یہ خود تمہارے مسلمات ہیں، لہذا میری

درخواست ہے کہ ذرا ان کے نتائج پر غور کرو،

جب ہم کسی علت کو ایک خاص معلول سے مستنبط کریں، تو ہم کو دونوں میں تناسب کا لحاظ رکھنا ضروری ہوگا اور ان صفات کے علاوہ جو معلول کو پیدا کرنے کے لئے کافی ہیں، علت کے اندر کسی زائد صفت کا دعویٰ کرنے کا ہم کو کسی طرح حق نہیں حاصل ہو سکتا، تراژڈ کے ایک پلے میں اگر پانچ چھٹانک وزن کی چیز رکھنے سے وہ پلا اوپر کو اٹھ جائے تو یہ اس بات کا یقیناً ثبوت ہوگا کہ دوسرے پلے کی چیز پانچ چھٹانک سے زیادہ ہی لیکن اس سے یہ کسی طرح بھی نہیں نکل سکتا کہ وہ پچاس چھٹانک سے زیادہ ہے، یہی معلول کی جو علت قرار دی گئی ہے، اگر اس کو پیدا کرنے کے لئے وہ ناکافی ہو تو یا تو اس کو علت کے ناقابل ٹھہرانا پڑے گا، یا اس میں ایسی صفات کا اضافہ کرنا ہوگا جو وجود معلول کیلئے ٹھیک طور پر مناسب و موزون ہوں، لیکن اگر ہم اس تناسب سے زائد صفات کا اضافہ کریں یا دعویٰ کریں کہ اس علت سے کچھ اور معلولات بھی ظاہر ہو سکتے ہیں، تو یہ محض بے بنیاد قیاس ہوگا، اور بلا کسی ثبوت یا سند کے زبردستی ہم ان زائد قوتوں یا صفات کے وجود کو فرض کرینگے،

یہ قاعدہ ہر صورت میں صادق آتا ہے، خواہ علت بے حس و شعور مادہ ہو یا کوئی حکیم و داناستی، اگر علت کا علم صرف معلول ہی سے حاصل ہوا ہے، تو بجز ان صفات کے جو اس معلول کی تخلیق کے لئے ناگزیر ہیں، اور کسی زائد صفت کے ساتھ ہرگز اس علت کو متصف نہیں کیا جاسکتا، نہ ہم کو استدلال صحیح کی رو سے یہ حق حاصل ہے کہ اس معلول کے سوا جس سے کسی علت کا علم ہوا ہے، کوئی اور نیا معلول اس علت سے مستنبط کریں، مثلاً زیو کسٹس کی بنائی ہوئی کسی کا غذائین تصویر کو دیکھ کر کوئی شخص نہیں

جان سکتا تھا کہ وہ بت تراش بھی تھا اور سنگ تراشی کی صنعت میں بھی اس کا پایہ مصوری سے کم نہ تھا، ہمارے روبرو صناعی کا جو نمونہ ہے اس میں جو ہر و کمال موجود ہے اس کی نسبت ہم بے شبہہ یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ صنایع کو اس کا علم تھا، غرض یہ ہے کہ علت کا معلول کے ساتھ تناسب قائم رکھنا ضروری ہے اور اگر اس تناسب کو ہم صحیح اور ٹھیک طور پر ملحوظ رکھیں تو علت کے اندر کہی کوئی ایسی صنعت نہیں مانی جاسکتی جو کسی مزید غایت یا عمل کا پتہ دے اس قسم کے مزید صفات کو جو نفس معلول کی تخلیق کے لئے ضروری نہیں ہیں، بالکل ہی غیر متعلق اور خارج از بحث سمجھنا چاہئے،

دیوتاؤں کو عالم کے وجود و نظام کا خالق ماننے کے ساتھ ہی یہ بھی ماننا پڑے گا کہ ان میں اتنی قدرت اور عقل و حکمت پائی جاتی ہے جتنی کہ ان کی صناعی (نظام عالم) سے ظاہر ہوتی ہے اور اس سے زیادہ کا اثبات نہیں ممکن الا آنکہ اپنی حجت و دلیل کے نقائص کی تلافی کے لئے ہم خواہ مخواہ تعلق و مبالغہ سے کام لیں، بحالت موجودہ جہان تک اور جن صفات کے علائم و آثار نظر آتے ہیں ان کے وجود کا نتیجہ ہم نکال سکتے ہیں، باقی اس سے زائد صفات کا فرض کرنا تو وہ بس فرض ہی فرض ہوگا، چہ جائیکہ یہ فرض کہ کسی بعید گزشتہ زمانے یا ملک میں ان صفات کا زیادہ وسعت و عظمت کے ساتھ ظہور ہوا تھا یا آئندہ ہوگا اور یہ کہ پہلے کہی موجودہ نظام سے مکمل تر کوئی نظام موجود تھا یا آئندہ کہی موجود ہوگا، ہم کو اس کا مطلقاً حق نہیں حاصل کہ پہلے کائنات یعنی معلول سے مشتعل یعنی علت تک پہنچیں اور پھر نیچے اتر کر اس علت سے کوئی معلول مستنبط کریں، گویا کہ صرف موجودہ معلولا ان پر عظمت صفات سے فروتر ہیں جن کو ہم اس دیسی کی ذات سے نسبت دیتے ہیں

لے قدیم روی مشتری کو خالقِ عالم مانتے تھے، م

بات یہ ہے کہ علت کا علم چونکہ تاثر معلول سے ماخوذ ہوتا ہے، اس لئے ان دونوں کو ٹھیک ٹھیک ایک دوسرے کے مطابق ہونا چاہئے اور ان میں سے نہ تو کبھی کسی کی کسی زائد شے پر دلالت ہو سکتی ہے اور نہ کوئی جدید اخذ و استنباط درست ہو سکتا ہے،

کائنات فطرت میں تم کو خاص خاص واقعات و حوادث نظر آتے ہیں، تم ان کی علت یا خالق کی جستجو ہوتی ہے، جس کو تم سمجھتے ہو کہ پالیا، اس کے بعد تم کو اپنے اس تحلیل زائیدہ خالق میں اس درجہ غلو و انہماک ہو جاتا ہے کہ یہ ناممکن نظر آنے لگتا ہے کہ اس کسی ایسی ناقص پر احوال کائنات کا ظہور ہو جیسی کہ موجودہ کائنات ہے، تم یہ بھول جاتے ہو کہ عقل و حکمت کی صفت کمال جس سے تم اس خالق کو متصف کرتے ہو، محض تمہارے خیال کی آفریدہ ہے یا کم از کم اس کی بنیاد حجت و استدلال پر مطلق نہیں ہے، اور تم کو اس خالق کی طرف بجز ان صفات کے جو اس کی مخلوقات میں واقعاً موجود ہیں، کسی نئی صفت کے انتساب کا حق نہیں حاصل ہے، پس اے فلاسفہ! تم اپنے دیوتاؤں کو موجودہ کائنات کے مناسب و موزون رہنے دو اور اس کائنات میں کوئی تغیر و تبدل خواہ مخواہ صرف اس لئے نہ کرو، کہ وہ ان صفات کمالیہ کے شایان بن جائے، جن سے اپنے غلو کی بدولت تم اپنے دیوتاؤں کو متصف کرتے ہو،

اے انبیاء و الوباجب و اعلیٰین و شہداء تمہاری قوت پر اس عمد زریں کا ذکر کرتے ہیں، جو مصائب و آلام شر و فساد کے موجودہ دور سے پہلے گزرا ہے تو میں اس کو حرم و توجہ کے قانون سے سنتا ہوں، لیکن فلاسفہ جو عقل پرستی کے مدعی ہیں، اور خالی سند و روایت پر اعتبار نہ کرنے کی بڑائی مانگتے ہیں، جب ایسی باتیں کرتے ہیں تو مجھ کو استغراب ہے کہ ان کو میں اس حرمت و اطاعت اور خاموشی کے ساتھ نہیں سنتا، میں پوچھتا ہوں

کہ آخر وہ زمین سے آسمان پر کیونکر جا پہنچے، ان دیوتاؤں کی مجلسِ شہرِ می میں ان کو کس نے بار دیا، غیبِ تقدیر کا دفتر ان کے سامنے کس نے کھول کر رکھ دیا ہے، جو وہ بیباکی کے ساتھ امورِ واقعہ سے ماورا کے متعلق یہ فتویٰ لگاتے ہیں کہ ان کے دیوتاؤں نے پہلے یہ کیا تھا، یا آئندہ یہ کریں گے؟ اگر یہ لوگ جواب دین کہ انھوں نے یہ سب کچھ بتدیج عقل و استدلال کی وساطت اور معلومات سے اخذ و استنباط کے ذریعہ جانا ہے، تو میں بہ اصرار کہتا ہوں کہ نہیں انھوں نے عقل میں تخیل کے پر لگا دیئے ہیں، ورنہ وہ اپنے طریقِ استنباط کو اس طرح معکوس کہی نہیں کر دے سکتے تھے کہ محض اس فرض کی بنا پر عقل سے معلومات پر استدلال کرنے لگیں کہ دیوتاؤں جیسی کامل ہستیوں کو موجودہ دنیا سے کامل تر دنیا کا پیدا کرنا زیادہ سزاوار تھا، اور یہ بھول جائیں کہ ان صفات کے علاوہ جن کا خود موجودہ دنیا سے تہہ چلتا ہے کسی اور کمال یا جدید صفت کو ان ساوی ہستیوں کی طرف منسوب کرنے کا ان کو قطعاً کوئی حق نہیں پہنچتا،

یہی وجہ ہے کہ بجائے اس کے کہ عالم میں جو شر و فساد نظر آتا ہے اس کی واقعیت کا ہم اعتراف کر لیں، صرف دیوتاؤں کی عظمت کو محفوظ رکھنے کے لئے اس کی بیسود توجیہات میں پڑ جاتے ہیں، کہا جاتا ہے کہ مادہ کے اہل خواص یا قوانینِ کلیہ کے قائم و محفوظ رکھنے یا اسی طرح کے کسی اور سبب نے مشتری کو اپنی قدرت و رافت کے اظہار سے باز رکھا اور نوعِ انسان، نیز دیگر ذی حیث مخلوقات کو اس درجہ ناقص و ناشاد پیدا کرنا پڑا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان صفاتِ حکمت و رافت کا دیوتاؤں میں موجود ہونا، پہلے ہی سے مسلم سمجھ لیا گیا ہے، میں مانتا ہوں کہ اس فرض کی بنا پر شاید یہ من گڑھت توجیہات کچھ قابلِ قبول ہو جائیں، لیکن پھر میں پوچھتا ہوں: کہ آخر یہ صفات سرے سے فرض ہی کیوں کی جائیں، علت

کے اندر کیون کوئی ایسی صفت مانی جائے جس کا معلول میں واقع کوئی وجود نہیں؛ ایسے مفروضات کی بنا پر تم اپنے دماغ کو موجودہ نظام فطرت کے حق بجانب ثابت کرنے میں کیون کھاتے ہو، جو سراپا خیالی ہیں اور جن کا خود نظام فطرت میں کوئی نشان نہیں ملتا، لہذا مفروضات مذہب کو کائنات کے محسوس واقعات و حوادث کی توجیہ کا فقط ایک طریقہ سمجھنا چاہئے، لیکن کوئی معقول پسند آدمی خود ان مفروضات سے کسی واقعہ کو نہ مستنبط کرنے لگیگا۔ نہ حوادث میں کسی قسم کا تغیر و اضافہ جائز رکھے گا، اگر تم سمجھتے ہو کہ واقعات و موجوداتِ عالم سے ان علل کا ثبوت ملتا ہے، جن کو دیوتا کہا جاتا ہے تو بسم اللہ ان علل کے استنباط کا تم کو حق حاصل ہے، کیونکہ اس قسم کے پیچیدہ و سنجیدہ مباحث میں ہر شخص کو قیاس و استدلال کی پوری آزادی حاصل ہے، لیکن بس یہیں ٹھہر جانا چاہئے، باقی اگر تم نے یہ فائدہ اٹھانا چاہا، کہ ان مستنبط علل سے استدلال کر کے اس نتیجہ پر لوگو کہ کوئی اور معلول یا واقعہ پہلے کہیں ظاہر ہوا ہے، یا آئندہ ہوگا تو میں یقیناً کہوں گا، کہ تم اصول استدلال سے بھٹک گئے ہو، اور صفاتِ علت میں بعض ایسی چیزوں کی زیادتی کر رہے ہو، جن کا معلول میں مطلقاً پتہ نہیں، ورنہ عقلاً تم صرف اس لئے معلول میں کسی شے کا اضافہ نہیں کر سکتے کہ وہ علت کے شایانِ نبجائے،

اب تم ہی انصاف کرو کہ اپنے اسکول میں جس نظریہ کی میں تعلیم دیتا ہوں، یا جس کی میں اپنے باغات میں بیٹھ کر تحقیقات کرتا ہوں، اس میں تیشیع و تفسیق کی کوئی بات ہے، یا تم کو اس سارے مسئلہ میں کوئی ایسی بات ملتی ہے، جس کو اجتماعِ انسانی کے امن و امان یا اخلاق کے تحفظ سے کچھ بھی مزاحمت و تعلق ہو،

تم کہتے ہو کہ میں ربوبیت اور عالم پر اس حکومتِ الہی کا منکر ہوں جو نظامِ عالم کی

رہنا ہے، اور جو بدکاروں کو نکبت و محرومی کی سزا اور نیک کاروں کو عزت و کامیابی کی جزا دیتی ہے لیکن میں نفسِ نظامِ عالم کا ہرگز منکر نہیں ہوں جس کی ہر شخص تحقیق کر سکتا ہے میں جانتا ہوں کہ عالم کا موجودہ نظام جس صورت پر واقع ہوا ہے اس میں نیکی، بدی سے زیادہ پسندیدہ و باعثِ سکون ہے، اور دنیا بھی نیکی ہی کو زیادہ احترام و پسندیدگی کی نگاہ سے دیکھتی ہے، میں جانتا ہوں کہ نوعِ انسان کے گذشتہ تجربہ کی بنا پر دوستی و محبت انسانی زندگی کی اصلی مسرت ہے، اور اعتدال و میانہ روی سکون و سعادت کا سرچشمہ ہے، میں نیک و بد زندگی میں جب باہم مقابلہ کرتا ہوں تو اس بات کو محسوس کئے بغیر نہیں رہ سکتا، کہ عقلِ سلیم کے نزدیک ہر طرح کا فائدہ نیکی ہی میں ہے، تم اپنے تمام مفروضات و استدلالات کے باوجود بھی اس سے زیادہ اور کیا کہہ سکتے ہو؟ بے شک تم یہ کہتے ہو کہ اشیاء اور نظامِ عالم کی موجودہ صورت عقل و ارادہ کی آفریدہ ہے کسی چیز کی بھی آفریدہ ہو، اس سے بحث نہیں، لیکن حال کی موجودہ صورت، جس پر ہماری سعادت و شقاوت اور لازماً کردار زندگی کا دارمدا رہی، وہ بہرِ نوع وہی رہتی ہے جو ہے، گذشتہ واقعات و تجربات سے اپنی زندگی کو راہِ راست پر لگانے کا دروازہ جس طرح تمہارے لئے کھلا ہے، اسی طرح میرے لئے بھی، باقی اگر تم اتنے مصر ہو کہ حکومتِ الہی اور عدلِ گسری کی ایک بدتر قوت مان لینے سے ہم اس دنیا کے علاوہ بھی نیکی و بدی کی مزید جزا و سزا کی توقع رکھ سکتے ہیں، تو اس میں وہی مغالطہ ہے جسکی پر وہ درمی ابھی اوپر کر چکا ہوں، تمہارے ذہن میں یہ بات جمی ہوئی ہے کہ اگر ہم ایک مرتبہ خدا کو تسلیم کر لیں تو پھر باقی نتائج اس سے بلاخر خستہ نکال سکتے ہیں اور اپنے دیوتاؤں کی طرف جن صفات کو منسوب کرتے ہو ان سے استدلال کر کے تجربہ کے ماوراء کچھ نہ کچھ منوا سکتے ہو، شاید تم کو یہ یاد نہیں رہا کہ اس بارے میں تمام سے تمام استدلالات صرف محولات

عمل تک جاسکتے ہیں، اور ہر وہ دلیل جو عمل سے معلومات پر کیجائے محض سفسطہ ہوگی، کیونکہ یہ ناممکن ہے، کہ تم علت کے متعلق کوئی ایسی بات جان سکو جس کا تم نے استنباط نہیں کیا ہے، بلکہ جو معلول میں پوری طرح منکشف و معلوم نہیں ہو چکی ہے،

لیکن ان زبان کا راہل استدلال کی نسبت ایک فلسفی کیا خیال کرے گا، جو بجائے اس کے کہ اپنی قوتِ فکر و تامل کو تمام تر موجودہ دنیا پر صرف کریں، نظامِ فطرت کو بالکل لٹ دیتے ہیں، اور اس زندگی کو کسی دوسری دنیا کے لئے محض رہ گزر قرار دیتے ہیں، ان کے نزدیک یہ عالم ایک اور عظیم تر اور مختلف طرح کی دنیا میں داخل ہونے کا صرف دروازہ ہے، اہل منظرِ بعد کو سامنے آئیگا، یہ فقط اس کی تمہید ہے، تم ہی بتاؤ کہ ایسے فلاسفہ دیوتاؤں کا تصور کیونکر اور کہاں سے حاصل کرتے ہیں، یقیناً خود اپنے ہی وہم و تخیل سے گرہ لیتے ہیں، کیونکہ اگر موجود واقعات و حوادثِ عالم سے اس تصور کو اخذ کرتے، تو یہ اپنے ماخوذ سے کسی زائد شے پر ہرگز نہیں دلالت کر سکتا تھا، بلکہ انہیں واقعات کے مطابق و مناسب رہتا، جن سے ماخوذ و مستنبط ہوتا، رہی یہ بات کہ ممکن ہے کہ خدا میں کچھ ایسے صفات بھی ہوں، جن کا ہم کو بیان کبھی تجربہ نہیں ہوا، ممکن ہے کہ وہ ایسے اصولِ عمل سے کام کرتا ہو، جن کا ہم یقین کے ساتھ پتہ نہیں چلا سکتے، بے شک یہ سب ممکن ہے، مگر پھر بھی یہ محض امکان و فرض ہی رہیگا، ہم کو حق استنباط صرف انہی صفات اور اصولِ عمل کا حاصل ہے، جن کے طور کا موجودہ دنیا میں تجربہ ہے، کیا اس دنیا میں مساوی عدل و انصاف کا پتہ چلتا ہے؟ اگر تمہارا جواب اثبات میں ہے تو میں کہوں گا، کہ اچھا اگر یہاں کامل انصاف ہے، تو بس چلو انصاف کا حق ادا ہو گیا، اور اگر تمہارا جواب نفی میں ہو تو پھر تم کو انصاف کے عام مفہوم کی رو سے دیوتاؤں کو منصف و عادل کہنے کا کوئی حق حاصل نہیں باقی اگر تم یہ لکھ کر نفی و اثبات کے بیچ کا راستہ

اختیار کر دو کہ اس عالم میں خدا اپنے کامل عدل کو نہیں ظاہر کرتا، بلکہ یہاں اس کا صرف ایک حصہ ظاہر ہوتا ہے، اور حقیقی انصاف قیامت میں ہوگا، تو میرا جواب یہ ہے، کہ بحالست موجود جتنا انصاف نظر آتا ہے، اس میں کسی خاص توسیع کا تم کو کوئی حق نہیں پہنچتا،

غرض حضرات! دنیا میں اپنے دشمنوں کے ساتھ اپنے قضیہ کو اس طرح مختصر کرتا ہوں کہ نظام فطرت پر غور و فکر کے دروازے جس طرح میرے لئے کھلے ہیں، اسی طرح ان کیلئے واقعات کا تجربہ ہی وہ سب سے بڑی کسوٹی ہے جس پر ہم سب اپنی زندگی کو کتے ہیں، تجربہ سوانہ کسی شوقی طرف الودان شوری میں جمع کیا جاسکتا ہے، اور میدان جنگ میں نہ اسکے علاوہ مدرسہ میں کچھ کی سماعت ہونی چاہئے، نہ خانقاہ میں ہماری محدود فہم کیلئے ایسے حدود میں داخل ہونے کی کوشش عبت ہو، جان بے چین تخیل کی رسائی کے لئے کوئی راہ نہیں، جب ہم کا رخانہ فطرت سے استدلال کر کے ایک صاحبِ ارادہ علت کا استنباط کرتے ہیں، جس نے پہلے پہل یہ نظام عالم قائم کیا، اب وہی اس کی محافظ ہے، تو ہم ایک ایسا اصول اختیار کرتے ہیں، جو غیر یقینی بھی ہے اور غیر مفید بھی، غیر یقینی تو اس لئے کہ یہ مسئلہ انسانی تجربہ کی حد سے باہر ہے، اور غیر مفید اس لئے کہ چونکہ اس علت کے متعلق ہمارا علم تا متر خود موجودہ کا رخانہ فطرت سے ہی ماخوذ ہوتا ہے اس لئے استدلال صحیح کی رو سے اس علت کی بنا پر ہم معلول کی نسبت کوئی نیا استنباط نہیں کر سکتے، نہ اس ذریعہ سے کا رخانہ فطرت کے متعلق اپنے معمولی تجربات پر کوئی ایسا اضافہ ممکن ہے جس سے اپنی زندگی کی رہنمائی کیلئے کوئی جدید اصول قائم کر سکتے ہوں۔

میں نے کہا کہ بے شک تم نے قدیم زعمانہ خطابت کو فراموش نہیں کیا، اور چونکہ تم نے سامعین کا قائم مقام مجھ کو فرض کیا تھا، اس لئے اپنی تقریر کو میرے دل میں اتارنے کے لئے تم نے انہی اصول کی راہ اختیار کی، جن کے ساتھ میں نے ہمیشہ اپنی خاص و بحسی وابستگی

ظاہر کی ہے، جیسا کہ تم کو معلوم ہے، لیکن یہ مان کر کہ تمہارے نزدیک صرف تجربہ ہی (جیسا کہ واقعاً بھی تم کو سمجھنا چاہئے)، امور واقعہ سے متعلق تمام سوالات کے فیصلہ کرنے کا واحد معیار ہے، میں سمجھتا ہوں، کہ خود اسی اصول تجربہ کی بنا پر اس استدلال کی تردید ہو سکتی ہے، جو تم نے اپیکورس کے منہ سے ادا کیا ہے، مثلاً تم نے کہیں ایک ادھوری عمارت دیکھی، جس کے آس پاس اینٹ، پتھر، چونا، اور تعمیر کے تمام اسباب و آلات ڈھیر ہیں، تو کیا اس سے تم یہ مستنبط کر سکو گے کہ اس عمارت کے بنانے میں ارادہ و حکمت کا ہاتھ شامل ہے؟ اور پھر اس مستنبط علت سے کیا معلول کے متعلق یہ نئے نتائج نہیں نکال سکتے ہو، کہ یہ ادھوری عمارت غنقریب مکمل ہوگی، اور اس کی تمام کمیاں پوری کی جائیں گی؟ اسی طرح اگر تم کو سمندر کے کنارے آدمی کے صرف ایک پاؤں کا نشان نظر آئے، تو تم فوراً نتیجہ نکال لو گے کہ ادھر سے کوئی شخص گزرا ہے جس نے دوسرے پاؤں کا نشان بھی چھوڑا تھا، لیکن وہ پانی کے چڑھا یا ریت کے اثر سے مٹ گیا، لہذا نظام فطرت کے متعلق تم کو یہ طریق استدلال قبول کرنے سے کیوں انکار ہے؟ دنیا اور موجودہ زندگی کو صرف ایک ادھوری عمارت سمجھو جس سے تم ایک اعلیٰ عقل و حکمت والی ہستی کا استنباط کر سکتے ہو، پھر اسی اعلیٰ عقل و حکمت سے استدلال کر کے جو کسی چیز کو ناقص و نام نہین چھوڑ سکتی تم ایک ایسے کامل تر نظام کا نتیجہ کیوں نہیں نکال سکتے جو کسی نہ کسی زمانے میں اپنے اتمام تکمیل کو پہنچے گا؟ کیا استدلال کے یہ تمام طرق بالکل ایک ہی نہیں ہیں؟ اگر ہیں تو پھر کس عذر کی بنا پر تم ایک کو قبول اور دوسرے کو رد کر سکتے ہو؟

اس نے جواب دیا کہ یہ قیاس مع الفارق ہے، دونوں صورتیں بے حد مختلف ہیں، اس لئے میرا مختلف نتائج نکالنا بالکل واجبی ہے، انسانی تدبیر و صنعت کے جو کام ہوتے ہیں، ان میں معلول سے علت پر جانا، اور پھر علت سے لوٹ کر معلول کے متعلق نئے نئے

استنباط کرنا اور اس کے گذشتہ یا آئندہ تغیرات پر حکم لگانا جائز ہے، لیکن اس صورت میں اس طرز استدلال کے جو اذکی بنیاد کیا ہے؟ ظاہر ہے، کہ انسان ایک ایسی ذات ہے جس کو ہم تجربہ سے جانتے ہیں، جس کے اغراض و محرکات سے ہم آگاہ ہیں، اور جس کے افعال و میلانات میں ان اصول کے مطابق ایک خاص رابطہ و انضباط پایا جاتا ہے، جو ایسی مخلوق کے لئے فطرت نے مقرر کر دیئے ہیں، لہذا جب ہم دیکھتے ہیں کہ کوئی کام انسان کی محنت و صناعی کا نتیجہ ہے، تو چونکہ ہم اس کی فطرت سے واقف ہیں، اس لئے اس سے جو توقع ہو سکتی ہیں، ان کی بنا پر ہم صد ہا نتائج نکال سکتے ہیں، اور یہ نتائج سب کے سب تجربہ و مشاہدہ پر مبنی ہوں گے، لیکن اگر انسان کے وجود کا علم ہم کو صرف اسی ایک کام یا صناعی سے ہوتا، جو زیر بحث ہے، تو اس صورت میں علت سے معلول پر استدلال کرنا ناممکن تھا، اس لئے کہ جب انسان کے تمام صفات کا علم اس کے صرف ایک ہی عمل سے ماخوذ ہوتا، تو کیسے ممکن تھا، کہ وہ کسی اور نئی شے کی طرف رہنمائی کرے یا کسی نئے استنباط کی بنیاد بن سکے، ریت پر جو نشان قدم ملا ہے، اگر تنہا وہی پیش نظر ہو، تو اس سے صرف اتنا ثابت ہو سکتا ہے، کہ اسی شکل کی کوئی نہ کوئی چیز تھی، جس نے یہ نشان ڈالا ہے لیکن چونکہ یہ انسان کے قدم کا نشان ہے، جس کے متعلق ہم دوسرے تجربات کی بنا پر جانتے ہیں، کہ وہ قدم رکھتا ہے، اس لئے حکم لگا دیتے ہیں، کہ غالباً دوسرے قدم کا نشان بھی تھا، جو امتداد زمانہ یا کسی اور اتفاق سے مٹ گیا ہے، یہاں بیشک ہم پہلے معلول سے علت پر جاتے ہیں، اور پھر علت سے اثر کر معلول کے تغیر و تبدل کا نتیجہ نکالتے ہیں، لیکن یہ کوئی بسیط سلسلہ استدلال نہیں ہے، بلکہ اس میں اس نوعِ حیوان، یعنی انسان کے اعضاء اور معمولات اس کی جو شکل ہوا کرتی ہے، اس کے صد ہا تجربات و مشاہدات ہم شامل کر دیتے ہیں۔

جن کے بغیر یہ طرز استدلال مغالطہ آمیز اور سفسطایانہ ہوتا،

بخلاف اس کے کارخانہ فطرت اور نظام عالم سے جو استدلالات ہم کرتے ہیں، انکی یہ صورت نہیں ہے، کیونکہ خدا کا علم ہم کو صرف اس کی مخلوقات سے ہوتا ہے، اور وہ عالم میں اپنی نوعیت کی صرف ایک ہی ذات ہے، دنیا کی اور کسی جنس یا نوع کے افراد میں اس کا شمار نہیں ہے، جن کے صفات و احوال کے تجربہ سے مثیلاً ہم خدا کی کسی صفت کا استنباط کر سکیں، چونکہ عالم سے اس کے بنانے والے کی رافت و حکمت ظاہر ہوتی ہے اس لئے ہم اس کے اندر رافت و حکمت کے صفات مانتے ہیں، اور چونکہ ان صفات کا صرف ایک خاص اور محدود درجہ ہی تک نشان ملتا ہے، اس لئے اسی درجہ تک ہم ان کو مان سکتے ہیں، جو معلول کے مطابق ہے، لیکن ان صفات کے مدارج کو بڑھانا یا کسی نئی صفت کا اضافہ کر دینا اس کا استدلال صحیح کے اصول سے ہم کو کسی طرح حق نہیں پہنچ سکتا، لہذا جب تک اس قسم کے اضافہ و زیادتی کا ہم کو کوئی حق نہ حاصل ہو، اس وقت تک علت سے استدلال یا معلول میں مشاہدہ سے ماور کسی تغیر کا استنباط قطعاً ناممکن ہے، اگر مخلوق میں لطف و کرم کے آثار زیادہ نظر آتے ہیں، تو خالق کا درجہ لطف و کرم بھی بڑا ماننا پڑے گا، اگر جزا و سزا میں انصاف و مساوات کا زیادہ لحاظ ہے، تو اس سے ثابت ہوگا، کہ خدا زیادہ منصف اور عادل ہے، غرض کارخانہ فطرت میں جو اضافہ فرض کیا جائے، اس کا خالق فطرت کے صفات میں بھی اضافہ ہوگا، اور اسی لئے جب عقل یا استدلال سے اس اضافہ کی تائید نہ ہوتی ہو، تو اس کی خشیست کہی بھی محض ایک فرض و قیاس سے زیادہ نہ تسلیم کی جا سکتی،

لہ میرے نزدیک یہ ایک کلی اصول بن سکتا ہے، کہ جان علت کا علم صرف اس کے خاص خاص معلومات سے

اس معاملہ میں ہماری غلطیوں اور بے باکانہ قیاسات کا بڑا سبب یہ ہے، کہ نادانستہ طور پر ہم یہ فرض کرتے ہیں کہ گویا اس ہستی برتری کی جگہ پر ہم خود ہیں، اور اس سے یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ وہ بھی ہر موقع پر وہی کرے گی، جس کو ہم اگر اس کی جگہ پر ہوتے تو معقول و مناسب سمجھ کر کرتے لیکن اس سے قطع نظر کر کے کہ کائنات فطرت کی ہر شے ہمارے اصول و قوانین سے مختلف اصول و قوانین کی پابند نظر آتی ہے، میں یہ کہتا ہوں کہ انسان کے ارادہ و تدبیر سے ایک ایسی ذات کے ارادہ و حکمت پر استدلال کرنا جو انسان سے بغایت مختلف و برتر ہے، کیا اصولِ تمثیل کے سراسر منافی نہیں ہے؟ انسان کے افعال و میلانات کے مابین ہم کو ایک خاص حد تک توافق و وابستگی کا تجربہ ہے، لہذا جب آدمی کے کسی فعل سے ہم اس کی کوئی نیت معلوم کرتے ہیں، تو اکثر صورتوں میں بر بنائے تجربہ اس کے کسی اور ارادہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۶۵) وہاں اس علت سے کسی نئے معلول کا استنباط ناممکن ہے، کیونکہ ان نئے معلولات کے پیدا کرنے کے لئے جو صفات درکار ہیں، وہ ان صفات سے جن پر کہ تنہا علتِ معلومہ کا دار مدار ہے، یا تو مختلف ہونگے، یا افضل یا اپنے عمل میں زیادہ وسیع، لہذا ان صفات کو موجود فرض کرنے کا کوئی حق نہیں، یہ کہنا بھی استدلال کو رفع نہیں کرتا کہ نئے معلولات اسی قوت کے صرف قائم و باقی رہنے سے پیدا ہو سکتے ہیں، جن کی موجودگی کا علم ہم کو پہلے معلولات سے ہو چکا ہے، اس لئے کہ اگر ایسا بالفرض مان لیا جائے (جو منسل ہی سے فرض کیا جاسکتا ہے) تو بھی بعینہ اس قوت کا باقی رہنا اور عمل کرنا (گو اس کا ہر لحاظ سے وہی ہونا قطعاً ناممکن ہے) بلکہ میں کہتا ہوں کہ اسی قسم کا عمل کرنا جو یہ پہلے کر چکی ہے، جس زبردستی کا ایک ایسا فرض ہوگا جس کا کوئی نشان ان معلومات میں نہیں مل سکتا، جن سے اس علت کا علم اصل میں ماخوذ ہے، جو علت تم نے مستنبط کی ہے، اس کو ٹھیک ٹھیک (جیسا کہ ہونا چاہئے) اگر اسی معلول کے مناسب و مطابق قائم رکھو جس سے استنباط کیا ہے، اور جس کو جانتے ہو، تو پھر یہ ناممکن ہوگا کہ اس میں کوئی ایسی صفت پائی جاسکے، جس سے کوئی نیا یا مختلف معلول مستنبط ہو سکے،

یانیت کا استنباط کر لینا مقبولیت پر مبنی ہوتا ہے، اور اس طرح اس کے گزشتہ یا آئندہ
 کردار کے بارے میں ایک طویل سلسلہ نتائج اخذ کیا جاسکتا ہے، لیکن یہ طرز استدلال
 ایک ایسی ذات کی نسبت ہرگز نہیں اختیار کیا جاسکتا، جو اس قدر ابعاد و فوق الفہم ہے
 کہ دنیا کی کسی شے کے ساتھ اتنی مماثلت بھی نہیں رکھتی، جتنی کہ مثلاً آفتاب کو چراغ سے
 ہے، اور جس کا تہہ ہم کو صرف بعض دھندلی نشانوں یا خاکہ کی لکیروں سے چلتا ہے جس
 ماسوا ہم اس کی طرف کسی صفت یا کمال کو منسوب کرنے کا کوئی حق نہیں رکھتے جس شے
 کو ہم انتہائی کمال سمجھ رہے ہیں، ممکن ہے کہ اس ذات برتر کے لئے وہ نقص ہو، یا اگر
 یہ واقعاً بڑا سے بڑا کمال ہی کی تو بھی جب تک اس کمال کا خود اس کے افعال میں پورا
 ثبوت نہ موجود ہو اس وقت تک اس کی ذات کو اس سے متصف کرنے میں صحیح
 استدلال اور فلسفیانہ اصول سے زیادہ خوشامد اور چالوسی کی بول آتی ہے، لہذا دنیا کا کوئی
 فلسفہ اور کوئی مذہب کہ وہ بھی فلسفہ ہی کی ایک صنف ہے، نہ ہم کو کبھی تجربہ سے آگے
 بچا سکتا ہے، نہ کوئی ایسا معیار اخلاق و عمل بنا سکتا ہے جو اس معیار سے مختلف ہو، جسکو
 روزمرہ کی زندگی پر غور و فکر کر کے ہم حاصل کرتے ہیں، مذہبی مفروضات کی بنا پر نہ تو
 کسی نئے واقعہ کا استنباط ہو سکتا ہے، نہ کسی شے کے متعلق پیش بینی اور پیشین گوئی کی جاسکتی
 ہے، نہ اس جزا و سرائے کے علاوہ کسی اور جزا و سرائے کی توقع اور خوف ہو سکتا ہے، جس کو ہم
 اپنے تجربہ و مشاہدہ کی بنا پر جانتے ہیں، لہذا اسپیکٹوس کی تائید میں مین نے جو کچھ کہا ہے،
 وہ بدستور نہایت محکم و تشفی بخش نظر آتا ہے اور جماعت کے سیاسی مقاصد و اغراض کو الہیات
 مذہب کے فلسفیانہ جھگڑوں سے کوئی سروکار نہیں،
 مین نے کہا، کہ ابھی ایک بات اور باقی ہے، جس کو تم نظر انداز کر گئے ہو، وہ یہ کہ

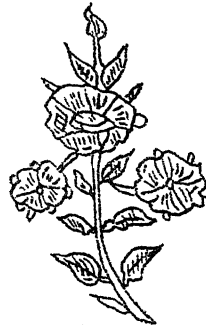
اگر میں تمہارے مقدمات کو مان لوں، تو بھی ان سے جو نتیجہ تم نکالتے ہو، اس کو نہیں تسلیم کر سکتا، تم کہتے ہو، کہ مذہبی نظریات و دلائل کا زندگی پر کوئی اثر نہیں پڑ سکتا، اس لئے نہ پڑنا چاہئے، لیکن تم اس بات کا خیال نہیں کرتے، کہ لوگ تمہارے اصول سے استدلال نہیں کرتے، بلکہ وہ بہت سے نتائج وجود خدا کے اعتقاد سے نکالتے ہیں، اور سمجھتے ہیں، کہ اس دنیا کے بعد بھی خدا نیکی کے بدلے ثواب اور بدی کے بدلے عذاب دے گا، ان کا یہ استدلال غلط ہو یا صحیح، اس کی بحث نہیں، لیکن ان کی زندگی پر اس کا اثر دونوں صورتوں میں ایک ہی پڑتا ہے، اور جو لوگ ان کے ان عقائد کو مٹانے کی کوشش کرتے ہیں، وہ ممکن ہے کہ اچھے منطقی ہوں، لیکن میں ان کو اچھا شہری اور مدبر ہرگز نہیں قرار دے سکتا، کیونکہ مذہبی عقائد سے لوگوں کے جذبات پر جو ایک قسم کا دباؤ اور بندش قائم ہے، اس منطق سے وہ جاتا رہتا ہے، اور اجتماعی قوانین کا توڑ دینا، ان پر زیادہ آسان ہو جاتا ہے،

بانیہ اس سے جو تم نے آزادی کی حمایت کا عام نتیجہ نکالا ہے، اس سے میں اتفاق کر سکتا ہوں، گو جن مقدمات پر میں اس نتیجہ کی بنیاد رکھتا ہوں، وہ تمہارے مقدمات سے مختلف ہیں، میرے نزدیک حکومت کو چاہئے، کہ وہ فلسفہ کے ہر اصول کے ساتھ رواداری کا برتاؤ کرے، کیونکہ اس کی ایک مثال بھی موجود نہیں کہ کسی حکومت کے سیاسی اغراض کو اس قسم کی رواداری سے کوئی صدمہ پہنچا ہو، فلاسفہ میں کوئی بڑا جوش و ولولہ نہیں ہوتا، نہ ان کے نظریات میں لوگوں کے لئے کوئی بڑی دلفریبی ہوتی ہے، ان کے استدلال کی اس وقت تک کوئی روک تھام یا مزاحمت نہ کرنی چاہئے، جب تک کہ یہ علم یا حکومت کے لئے خطرناک نتائج کا موجب نہ ہوں، اور اس صورت

میں بھی سختی اور تشدد کے ساتھ صرف انہی باتوں کو دہانا چاہتے ہیں جن سے عام نوع انسان کی فلاح و بہبود کو زیادہ تعلق ہو،

مگر تمہاری اصل بحث کے متعلق ایک اشکال میرے دل میں خطور کرتا ہے، جس کو میں پیش تو کئے دیتا ہوں لیکن سر دست اس پر کوئی مباحثہ کرنا نہیں چاہتا کہ مبادا اسکی بدولت کہیں بہت زیادہ دقیق مسائل کا سلسلہ نہ چھڑ جائے، مختصر یہ کہ مجھ کو اس میں بحد شک ہے، کہ کسی علت کا صرف معلول سے معلوم ہونا ممکن ہے، (جیسا کہ تم اپنی ساری گفتگو میں مانتے آئے ہو) یا یہ علت بالکل ایسی خاص و عدیم الظہیر نوعیت کی ہو کہ ہمارے مشاہدہ کی کسی اور علت یا شے سے کچھ بھی مناسبت اور لگاؤ نہ رکھتی ہو، ہم صرف اس صورت میں دو صنف کی چیزوں میں سے ایک کو دوسری سے مستنبط کر سکتے ہیں، جب کہ یہ دونوں بار بار اور برابر ملتی و وابستہ پائی گئی ہوں، اور اگر کوئی ایسا معلول پیش کیا جائے، جو قطعاً ^{الظہیر} عدیم ہے، اور جو ہماری معلوم چیزوں کی کسی صنف میں بھی نہ داخل ہو، تو میں نہیں سمجھتا، کہ اسکی علت کے بارے میں ہم کوئی قیاس یا استنباط کر سکتے ہیں، اگر یہ سچ ہے، کہ صرف تجربہ مشاہدہ اور تمثیل ہی اس قسم کے ہمارے تمام استنباطات کے واحد رہنما ہیں، تو علت اور معلول دونوں کا ایسے دیگر علل و معلولات سے مماثل و مشابہ ہونا لازمی ہے، جو ہمارے علم میں پہلے آچکے ہیں، اور جن کو ہم نے بہت سی مثالوں میں ایک دوسرے سے وابستہ دیکھ لیا ہے، اب میں اس اصول کے نتائج کو خود تمہارے غور و فکر پر چھوڑتا ہوں، البتہ اتنا اور کہہ دینا چاہتا ہوں، کہ چونکہ اسپیکورس کے مخالفین نے عالم کو ایک بالکل ہی بے مثل اور عدیم الظہیر معلول مانا ہے، تاکہ اُس سے ایسے خدا کا وجود ثابت ہو، جو اپنے اس معلول سے کم بے ہمتا اور عدیم الظہیر علت نہیں ہے، لہذا اس فرض

کی بنا پر تمہارا استدلال کم از کم قابلِ توجہ یقیناً ہے، اور میں قبول کرتا ہوں، کہ اس میں ضرور
 کچھ نہ کچھ قباحت و اشکال ہے، کہ ایسی صورت میں ہم علت سے معلول کی جانب کیسے
 لوٹ سکتے ہیں، اور علت سے استدلال کر کے معلول کے اندر کسی تغیر یا اضافہ کا
 کیونکر استنباط کر سکتے ہیں،



باب ۱۲

اکاڈمی کا فلسفہ یا فیلسفہ کٹ

فصل - ۱

فلسفیانہ دلائل کی سب سے زیادہ تعداد وجودِ خدا کے اثبات اور مخالطاتِ ملاحظہ کے ابطال پر صرف ہوئی ہے، با این ہمہ اکثر فلاسفہ مذہب کو آج تک اس پر بحث کرنا پڑتی ہے، کہ کوئی شخص ایسا اندھا ہو سکتا ہے، کہ غور و فکر کے بعد بھی طردہ سکے، اس تنا کا کیا حل ہے؟ وہ سورما جو مواقعِ بہادری کی جستجو میں تمام دنیا کو بھوتوں اور پریوں کے وجود سے صاف کرنے کے لئے مارا مارا پھرتا ہے، اس کو ان کے وجود میں ہرگز شبہ نہیں ہوتا،

مجد کی طرح مشکک یا ارتیابی بھی مذہب کا ایک اور ایسا دشمن ہے جس سے قدرتی طور پر علمائے مذہب اور سنجیدہ فلاسفہ نفرت کرتے ہیں، گو سچ پوچھو تو دنیا میں کسی شخص نے بھی مشکک جیسی مہل مخلوق کو نہ دیکھا ہوگا، نہ کہی ایسے آدمی سے باتیں کرنے کی نوبت آئی ہوگی، جو نظر و فکر یا عمل کی کسی چیز کے بارے میں سرے سے کوئی رائے یا

اصول رکھتا ہی نہ ہو، اس لئے آپسے آپ سوال پیدا ہوتا ہے، کہ پھر آخر مشکک کے کیا معنی ہیں؟ اور شک و بے یقینی کے یہ فلسفیانہ اصول کہاں تک چل سکتے ہیں؟

تشکیک کی ایک صنف تو وہ ہے، جو علم و فلسفہ سے پہلے ہوتی ہے، جس کی دیکھا
 وغیرہ نے اس بنا پر نہایت شد و مد سے تعلیم کی ہے، کہ وہ غلطی میں پڑنے اور جلد بازانہ فیصلوں
 سے بچانے میں بہت زیادہ کام آتی ہے، اس تشکیک کا مدعا یہ ہے کہ ابتداءً دنیا بھر کی
 چیزوں کو شک کی نظر سے دیکھنا چاہئے، جس کا دائرہ نہ صرف ہمارے قدیم اصول و خیالات
 تک محدود ہے، بلکہ اس میں خود قوائے ذہن بھی داخل ہیں، جن کی صحت کا، یہ لوگ کہتے
 ہیں، کہ پہلے ہم کو ایک ایسے سلسلہ استدلال سے یقین حاصل کرنا چاہئے، جس کے اصل اصول
 کے متعلق یعنی جہان سے وہ استدلال محفوظ ہو، مغالطہ آمیز یا فریب دہ ہونے کا کوئی امکان
 نہ ہو، لیکن اولاً تو نہ کوئی ایسا خاص اصول ہے، جو دیگر بدیہی و تسلی بخش اصول پر کوئی خاص وجہ
 ترجیح رکھتا ہو، اور اگر ہوتا بھی، تو اس سے استدلال کر کے آگے بڑھنا، بے ان قوی کے
 استعمال کے ناممکن تھا، جن کو ہم نے پہلے ہی سے مشکوک قرار دے رکھا ہے، لہذا اگر دیکھا
 کا شک انسان کے لئے ممکن الحصول بھی ہوتا، (حالانکہ بدیہیہ معلوم ہے، کہ ایسا نہیں ہے)
 تو اس کا علاج و ازالہ قطعاً ناممکن تھا، اور دنیا کا کوئی استدلال کسی بات کے بارے میں ہم کو
 یقین و تسلی ہرگز نہ بخش سکتا،

البتہ یہ ماننا پڑے گا، کہ اس تشکیک میں اگر ذرا اعتدال پسندی سے کام لیا جائے تو
 یہ معنی خیز بھی بن سکتی ہے، اور ساتھ ہی فلسفیانہ مطالعہ کے لئے ایک لازمی شرط بھی ہے
 کیونکہ یہ ذہن کی غیر جانب داری کو خاص حد تک محفوظ اور ان تعصبات سے پاک رکھتی ہے
 جو تعلیم و تربیت کے اثر اور جلد بازانہ رایوں نے گھول گھول کر پلائے ہیں، واضح اور بدیہی

اصول سے چلنا، ہر قدم پھونک پھونک کر رکھنا، اپنے نتائج کو بار بار الٹ پلٹ کر دیکھنا، اور ان کے تمام لوازم کو اچھی طرح جانچنا، ان باتوں سے اگرچہ ترقی کی رفتار بیشک دیکھی ہوگی، لیکن حق رسی اور استواری کے اصول کی اگر کوئی صورت ہے، تو صرف یہی، کہ ان امور کا لحاظ رکھا جائے،

تشکیک کی ایک دوسری صنف وہ ہے، جو علم و تحقیق کے بعد پیدا ہوتی ہے، جبکہ لوگ اپنے قوائے ذہنی کے مغالطوں کو جانتے ہیں، یا دیکھتے ہیں، کہ جن مسائل پر وہ علمی غور و فکر کرتے ہیں، وہاں یہ قوی کام نہیں دیتے، اور کوئی قطعی فیصلہ کرنے سے عاجز ہیں حتیٰ کہ فلاسفہ کا ایک گروہ ہمارے حواس تک کو بحث طلب کر دیتا ہے، اور روزمرہ کی زندگی کے اصول بھی اسی طرح مشتبہ ہو جاتے ہیں، جس طرح کہ مذہب و مابعد الطبیعیات کے گہرے سے گہرے اصول و نتائج اور چونکہ جس طرح بعض فلاسفہ کے یہاں یہ مستبعد عقائد اگر ان کو عقائد کہا جاسکے ملتے ہیں، اسی طرح بہتیرے فلاسفہ ان کی تردید بھی کرتے ہیں، اس لئے قدرۃ ہم کو تجسس پیدا ہوتا ہے، اور ان دلائل کی تحقیق کا دل چاہتا ہے، جن یہ مبنی ہیں،

یہاں اُن مشہور و پامال دلائل کے ذکر و تفصیل کی ضرورت نہیں، جن کو ہر زمانہ کے ادیبانہ شہادتِ حواس کے خلاف استعمال کرتے رہے ہیں، مثلاً جن کی بنیاد ہمارے آلاتِ حس کے اُس نقص و مغالطہ آمیزی پر ہے، جس کا بے شمار مواقع پر ثبوت ملتا رہتا ہے، جیسا کہ پانی کے اندر چھڑی کا بل کھایا ہوا دکھائی دینا، مختلف فاصلوں پر اشیا کا مختلف صورتوں میں نظر آنا، ایک آنکھ کو دبا کر دیکھنے سے ایک چیز کی جگہ دو معلوم ہونا و قس علیٰ ہذا، لیکن ان دلائل سے دراصل صرف اتنا ثابت ہوتا ہے، کہ تنہا حواس پر

تقطیع کے ساتھ بھروسہ نہیں کیا جاسکتا، بلکہ ان کی شہادت کی عقل و فہم اور دیگر حالات مثلاً واسطہ کی نوعیت، شے کا فاصلہ، اور حواس کی کیفیت وغیرہ سے تصحیح ضروری ہے، تاکہ اپنے مخصوص قیود کے ساتھ حواس صحیح اور جھوٹ کا معیار بن جائیں، البتہ ان عام دلائل کے علاوہ حواس کے خلاف کچھ اور زیادہ عمیق دلائل بھی ہیں، جنکا حل اتنا آسان نہیں،

یہ ایک بالکل بدیہی امر ہے، کہ اپنے حواس پر یقین و اعتماد انسان کی فطرت و جبلت ہی اور بلا کسی استدلال کے، بلکہ قبل اس کے کہ عقل و استدلال کی نوبت آئے، ہم ایک ایسی خارجی دنیا ماننے لگتے ہیں، جو ہمارے احساس پر موقوف نہیں، بلکہ جو تمام ذی احساس مخلوقات کے قنا ہو جانے پر بھی موجود رہے گی، حیوانات تک کے تمام اعمال و حرکات سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے، کہ وہ خارجی چیزوں کو موجود یقین کرتے ہیں،

علیٰ ہذا یہ بھی بدیہی نظر آتا ہے، کہ جس طرح انسان اعتماد حواس پر مجبور و مجبور ہے اسی طرح وہ یہ بھی سمجھتا ہے، کہ بعینہ وہی صورتیں خارج میں پائی جاتی ہیں، جو حواس سے معلوم ہوتی ہیں، اور اس کو ذرہ بھر شک نہیں ہوتا، کہ دونوں مطابق انغل با نغل ہیں، بعینہ یہی میز جو مجھ کو اس وقت دیکھنے میں سفید اور چھونے سے سخت محسوس ہو رہی ہے، خارج میں بھی احساس سے قطع نظر کر کے موجود یقین کی جاتی ہے، نہ ہماری موجودگی سے یہ وجود میں آتی ہے، اور نہ ہمارے عدم سے یہ معدوم ہوتی ہے، ذی احوال ہستیاں جو اس میز کا احساس کرتی ہیں، یا جو اسے متعلق کچھ سوچتی اور خیال کرتی ہیں، وہ چاہے موجود ہوں یا نہ ہوں، یہ ہمیشہ اور ہر حال میں جیسی ہے ویسی ہی قائم رہتی ہے،

لیکن یہ عالمگیر و ابتدائی خیال فلسفہ کی ادنیٰ توجہ سے بالکل باطل ٹھہرتا ہے، فلسفہ بتلاتا ہے، کہ ذہن کے سامنے بجز اس کے احساس کے اور کوئی شے نہیں موجود ہو سکتی، اور حواس

کی حیثیت صرف منافذ کی ہے، جن کی راہ سے یہ احساس داخل ہوتا ہے، ان حواس میں اس کی بالکل قابلیت نہیں، کہ ذہن اور شے محسوس کے مابین براہ راست کوئی تعلق پیدا کر سکے۔ جس میٹر کو ہم دیکھ رہے ہیں، وہ ہمارے ہنسنے ہی فنا ہو جاتی ہے، البتہ وہ حقیقی میٹر جو اپنے وجود میں ہماری موجودگی کی محتاج نہیں، اس میں کوئی فرق نہیں آتا، اور وہ علیٰ حالہ قائم رہتی ہے، لہذا ذہن کے روبرو جو شے موجود تھی، وہ محض اس کا ادراک و احساس تھا، عقل و استدلال کے کھلے ہوئے احکام ہیں، جن میں چون و چرا کی گنجائش نہیں، اور جس شخص نے کچھ غور و فکر کیا ہے، کبھی اس میں شبہ نہیں کر سکتا، کہ جب ہم کہتے ہیں، کہ یہ مکان، وہ درخت تو اس وقت جن موجودات کا ہم خیال کرتے ہوئے ہیں، وہ محض ہمارے ذہنی احساسات اور اصلی و قائم بالذات موجودات کے محض عارضی نقوش اور نمایندہ ہوتے ہیں،

لہذا اس حد تک اپنی اصلی جبلت کے ترک و تکذیب پر تو اب ہم استدلال سے مجبور ہیں، اور اپنی شہادتِ حواس کے متعلق ایک نیا اصول و نظام قبول کرنا ہی پڑتا ہے لیکن جب فلسفہ اس جدید اصول کی حمایت کے ساتھ مشکلیں کے اعتراضات اور نکتہ چینیوں کو رفع کرنا چاہتا ہے، تو سخت مصیبت میں پڑ جاتا ہے، کیونکہ وہ اب فطرت و جبلت کے ناقابلِ خطا ہونے کا دعویٰ تو کر نہیں سکتا، اس لئے کہ یہ ایک ایسے اصول کی طرف ہم کو لے جاتی ہے جس کا نہ صرف ممکن الخطا، بلکہ سراسر غلط ہونا مسلم ہو چکا ہے، اور اس مدعیانہ نظامِ فلسفہ کو کسی واضح و شفیق بخش دلیل سے بھی صحیح ثابت کرنا انسان کے بس سے قطعاً باہر تو کس دلیل سے یہ ثابت کیا جاسکتا ہے، کہ ذہن کے ادراکات اُن خارجی اشیاء ہی کے آفریدہ ہوتے ہیں، جو ان سے کلیتہً مختلف ہیں، گوئی اجملہ مشابہ سہی، (اگر ایسا ممکن ہو) خود ذہن کی قوت یا کوئی غیر مرئی دنا معلوم روح یا کوئی اور زیادہ مخفی علت ان کو نہیں خلق

کر سکتی؟ درآنحالیکہ اس کا اعتراض ہے، کہ بہت سے ادراکات ایسے پائے جاتے ہیں، جو کسی خارجی چیز سے نہیں پیدا ہوتے، مثلاً خواب، جنون یا بعض امراض کی حالت میں، علاوہ برین کوئی شے اس سے بڑھ کر ناقابل تشریح نہیں ہو سکتی، کہ آخر جسم جو اپنی ذات میں نہ صرف نفس سے مختلف بلکہ متبائن خیال کیا جاتا ہے، وہ نفس پر کیونکر عمل کر سکتا ہے،

یہ سوال ایک امر واقعی کے متعلق ہے، کہ آیا ادراکات حواس اپنے مشابہ و مماثل خارجی چیزوں کے آفریدہ ہوتے ہیں، یا نہیں؟ اس کا تصفیہ کیونکر ہو سکتا ہے؟ ظاہر ہے کہ اس کا تصفیہ صرف تجربہ ہی سے ہو سکتا ہے، جس سے کہ اس قسم کے دیگر سوالات کا ہوتا ہے، لیکن یہاں تجربہ بالکل ساکت ہے، اور ہونا چاہئے، اس لئے کہ ذہن کے پاس بجز اپنے احساسات کے اور کچھ نہیں، خارجی اشیاء کے ساتھ ان احساسات کے تعلق کا اس کو کوئی تجربہ نہیں ہو سکتا لہذا ان دونوں کے مابین کسی تعلق کا فرض کرنا کسی استدلال پر مبنی نہیں ہو سکتا،

رہا حواس کی صداقت کو خدا کی صداقت پر محمول کرنا کہ وہ ہم کو فریب میں نہیں مبتلا کر سکتا، تو یہ صریح دور کا ارتکاب ہے، اگر اس معاملہ میں خدا کی صداقت کو کوئی دخل ہوتا تو ہمارے حواس کلیتہً نامکمل انحطاط ہوتے، کیونکہ یہ ممکن نہیں، کہ وہ ہم کو دھوکا دے، یہ بیان کرنے کی حاجت نہیں، کہ اگر خود عالم خارجی کا وجود ایک مرتبہ بحث طلب ہو جائے، تو پھر خدا یا اس کی کسی صفت کے اثبات کے لئے ہمارے پاس کوئی دلیل ہی نہیں رہ جاتی لہذا اس بحث میں جب زیادہ غائر النظر اور فلسفی مشکلیں انسانی علم و تحقیق کے متعلق عالمگیر شک و گمبیزی کی کوشش کریں گے، تو میدان ہمیشہ انہی کے ہاتھ رہے گا، وہ کہہ سکتے ہیں، کہ کیا صداقت حواس کے قبول کرنے میں تم فطرت کے میلان و جبلت کے پابند ہو گے یہ میلان و جبلت کو تم کو یہ باور کرنے پر مجبور کرتا ہے، کہ نفس احساس یا صورت محسوس

ہی خارجی چیز ہے، یا ایک زیادہ معقول و مدلل رائے کی بنا پر تم اس اصول سے دست بردار ہوتے ہو، اور یہ مانتے ہو کہ احساسات کسی خارجی چیز کے محض نمایندہ ہوتے ہیں، اس صورت میں تم کو اپنے زیادہ اصرار و فطری میلانات سے الگ ہونا پڑتا ہے، اور پھر بھی تم اس عقل کی تشفی نہیں کر سکتے، کیونکہ تجربہ سے کوئی ایسی شے اس کو نہیں مل سکتی، جو قطیعت کے ساتھ یہ ثابت کر دے، کہ احساسات کسی خارجی شے سے وابستہ ہیں،

اسی طرح کی ایک اور نہایت ہی عمیق فلسفہ سے ماخوذ مشککہ نہ بحث ہماری توجہ کی مستحق ہو سکتی تھی، بشرطیکہ ایسے دلائل و براہین کی جستجو میں پڑنا ضروری ہوتا، جو کسی اہم مقصد کے لئے سودمند نہیں ہیں، زمانہ بحال کے تمام محققین کا اتفاق ہے، کہ جتنے محسوس صفات ہیں مثلاً کسی شے کا سخت، نرم، گرم، ٹھنڈا، سفید، سیاہ، وغیرہ ہونا، یہ سب کے سب ثانوی یا عارضی صفات ہیں، جو خود اصل اشیا میں نہیں پائے جاتے، بلکہ محض ذہنی احساسات ہیں، جن کی خارج میں کوئی ایسی اصل نہیں موجود جس کی نقل یا نشانی ہوں، اگر صفات ثانویہ کے متعلق یہ مسلم ہو، تو امتداد و صلابت کی ان صفات کی نسبت بھی یہی ماننا پڑے گا، جن کو صفات اولیہ فرض کیا جاتا ہے، کیونکہ ان کو اول الذکر پر کوئی ترجیح نہیں حاصل، تصور امتداد تمام تر حاسہ لمس و بصر سے حاصل ہوتا ہے، اور اگر تمام وہ صفات جن کا حواس سے ادراک ہوتا ہے، کسی خارجی شے میں نہیں، بلکہ صرف ذہن ہی میں ہوتی ہیں، تو پھر امتداد پر بھی یہی حکم لگنا پڑے گا، کیونکہ امتداد تمام تر تصورات محسوسہ یا صفات ثانویہ ہی کے تصورات پر موقوف ہے، اس نتیجہ سے بچنے کی بجز اس کے کوئی صورت نہیں، کہ یہ دعویٰ کیا جائے، کہ صفات اولیہ کا تصور تجرید سے حاصل ہوتا ہے، مگر یہ ایسا دعویٰ ہو گا، جو تحقیق کے بعد نہ صرف غیر مفہوم بلکہ عمل ثابت ہوتا ہے، ایک ایسا امتداد جس کا نہ چھونا ممکن ہو، نہ دیکھنا قطعاً ناقابل

تخیل ہے، اسی طرح وہ امتداد بھی انسانی تخیل کی رسائی سے باہر ہے، جو محسوس و مرنی ہو، مگر نہ سخت ہو نہ نرم، اور نہ سفید ہو نہ سیاہ، کسی شخص سے کہو کہ ذرا ایسے کلی مثلث کا قہ کرے، تو جو نہ مساوی الساقین ہو، نہ مختلف الاضلاع ہو، نہ کوئی مخصوص لنبائی رکھتا ہو، نہ اضلاع میں کوئی تناسب، تو پھر اس پر تجربہ اور تصورات کلیہ کے متعلق مدرسیت جتنے خیالات ہیں، ان سب کی مہمیت از خود عیان ہو جائیگی،

لہذا شہادتِ حواس یا وجود خارجی کے خیال پر سب سے پہلا فلسفیانہ اعتراض جو وارد ہوتا ہے، یہ ہے کہ اگر اس کو جبلت و فطرت پر مبنی ٹھہرایا جائے، تو عقل و است کے خلاف پڑتا ہے، اور اگر عقل استدلال کے حوالہ کیا جائے تو جبلت کے خلاف ہوتا، اور ساتھ ہی ایک غیر جانبدار تحقیقات کرنے والے کی تشفی کے لئے کوئی معقول شہاد نہیں رکھتا، دوسرا اعتراض اور آگے جاتا ہے، جس کی رو سے یہ خیال سرے سے عقل قرار پاتا ہے، کم از کم اس صورت میں جبکہ یہ ایک عقلی اصول مان لیا جائے، کہ تمام محسوس صفات ذہن میں پائے جاتے ہیں نہ کہ کسی شے میں، جہاں مادہ سے تم نے تمام اولی و ثانوی صفات محسوسہ کو سلب کیا، کہ اس کا وجود غائب ہوا، اور پھر بجز ایک

سلہ یہ دلیل ڈاکٹر بریکلے سے ماخوذ ہے، اور اس یہ ہے، کہ اس مجتہد اعظم کی اکثر تحریریں تشکیک کے بہترین ہیں، جن کی نظیر قدمائے کین ملتی ہے، نہ متاخرین میں، پہلی بھی مستثنیٰ نہیں، لیکن اپنی کتاب کے سرورق بریکلے نے دعویٰ کیا ہے (اور اس کی سچائی میں شبہ نہیں) کہ یہ کتاب اس نے ملاحظہ اور آزاد خیالوں کے مشکلیں کے بھی مقابلہ میں لکھی ہے، مگر باوجود اس نیت کے اس کے تمام دلائل کا حقیقتہً مشککانہ ہونا ظاہر ہے، کہ ان کا جواب دیا جاسکتا ہے اور نہ ان سے تشفی ہوتی ہے، ان کا اثر صرف وہی آئی تحیر و تردید اور الجھن ہوتی ہے، جو تشکیک کا خاصہ ہے،

چیز کے جوہارے احساسات کی علت ہے، کچھ نہیں رہ جاتا، مادہ کی نسبت یہ خیال کہ وہ کوئی نامعلوم شے ہے، ایک ایسا ناقص خیال ہے، کہ کوئی مشکک اس کو مخالفت کے قابل بھی نہ سمجھے گا،

فصل - ۲

مشککین کی یہ کوشش گو نہایت ہی بے جا و فضول معلوم ہوتی ہوگی، کہ وہ استدلال کو بحث و دلیل سے مٹانا چاہتے ہیں، تاہم واقعہ یہی ہے، کہ ان کی تمام تحقیق و بحث کا مقصد عظیم اتنا ہی ہے، وہ مجردات اور واقعات دونوں کے استدلال کو اعتراضات سے چھلنی کر دینا چاہتے ہیں،

استدلال مجردہ پر ان کا اصلی اعتراض زمان و مکان کے تصورات سے ماخوذ ہے، یہ تصورات بے غور و فکر کی عام زندگی میں تو نہایت ہی صاف و واضح معلوم ہوتے ہیں، لیکن جب وہ عمیق علوم کی (جن کا وہ مخصوص موضوع بحث ہیں) آزمائش اور نوٹنگائیوں میں پڑتے ہیں، تو عقل و تدقیق اصول کو مستلزم نظر آتے ہیں، کوئی مذہبی عقیدہ جو کوشش عقل کی روک تھام کے لئے ایجاد کیا گیا ہو، انسان کی معمولی فہم سلیم کے اتنا منافی نہیں جتنا کہ امتداد کے امتنا ہی الا انقسام ہونے کا نظریہ اور اس کے لوازم جن کی اہل ہندو مت نہایت فخر و مباہات اور ایک طرح کی فاتحانہ شادمانی کے ساتھ نمائش کرتے ہیں، ایک واقعی مقدار کا جو تمام محدود مقادیر سے بے انتہا چھوٹی ہو، اپنے سے بھی بے انتہا چھوٹی مقدار پر مشتمل ہونا اور پھر اس سلسلہ کا لابی نہایت چلا جانا، ایک ایسی بات ہے جس کا بوجھ کوئی برہانی ادعا نہیں سنبھال سکتا، کیونکہ اس سے انسانی عقل کے بالکل بدیہی واضح

ترین اصول کو صدمہ پہنچتا ہے۔

لیکن جو شے اس سے بھی زیادہ اچھے میں ڈالتی ہے، وہ یہ ہے کہ ان بظاہر مکمل فو کی توثیق ایک ایسے سلسلہ استدلال سے ہوتی ہے، جو نہایت ہی صاف اور بالکل فو ہے۔ یہ ہمارے لئے ناممکن ہے، کہ مقدمات تسلیم کریں، اور ان کے لوازم سے انکار کر دوائر و مثلثات کے احکام و نتائج سے زیادہ کوئی شے یقینی و تشفی بخش نہیں ہو سکتی، اور جب ان کو ایک مرتبہ قبول کر لیا، تو اس کا کیسے انکار کر سکتے ہیں، کہ دائرہ اور اس خط مماس کے مابین، جو زاویہ ہوتا ہے، وہ ہر مستقیم الخطین زاویہ سے نامتناہی حد تک چھو ہوتا ہے، نیز جتنا تم دائرہ کا قطر لایہ نہایت بڑھاتے جاؤ گے، اتنا ہی زاویہ مماس لایہ چھوٹا ہوتا جائے گا، اور یہ کہ دیگر خمیدگیوں اور ان کے خط مماس کے بیچ میں جو زاویہ ہوتا ہے، وہ ان زوایا سے بھی بے انتہا چھوٹا ہو سکتا ہے، جو کسی دائرہ اور اس کے خط مماس کے مابین ہوتے ہیں، اسی طرح یہ سلسلہ لایہ نہایت جاسکتا ہے، یہ نتائج جس برہان پر ہیں وہ اتنی ہی صائب و ناقابلِ خطا نظر آتی ہے جتنی کہ وہ برہان، جس سے ثابت ہے کہ مثلث کے تین زاویے، دو قانوں کے برابر ہوتے ہیں، حالانکہ یہ نتیجہ بالکل و قدرتی ہے، اور اول الذکر نتائج تناقض اور ہمہ لیت سے بھرے پڑے ہیں، یہاں

لے ریاضی کے نقطون پر چاہے جتنے منازعات برپا ہوں، لیکن طبعی نقطون کا وجود ہم کو بہر حال ماننا یعنی امتداد کے ایسے اجزاء جن کی مزید تقسیم و تجزیہ نہ آکھوں سے ہو سکتی ہے، نہ تخیل سے، لہذا جو وہم یا حواس کے روبرو ہیں قطعاً غیر منقسم ہیں، اور اس لئے لازماً اہل ریاضیات کو ماننا پڑے یہ امتداد کے کسی واقعی جز سے بے انتہا چھوٹے ہیں، لیکن پھر اسی عقل کو اس سے زیادہ کوئی بات یقیناً معلوم ہوتی، کہ نامتناہی امتداد نامتناہی اجزاء سے مرکب ہے،

عقل ایک سکتہ اور تجربہ کے عالم میں پڑ جاتی ہے، اور بلا کسی مشکک کی شک انگیزی کے اسکو خود ہی اپنی ذات سے بے اعتباری پیدا ہوتی ہے، اور جس راہ پر وہ چل رہی ہے اسکو مثبت خیال کرنے لگتی ہے، کچھ دور تک تو پوری روشنی نظر آتی ہے، لیکن آگے چل کر روشنی تاریکی کی انتہائی گہرائی سے جا ملتی ہے، اور روشنی و تاریکی کے اس سنگم پر عقل ایسا چونڈھیتی اور دنگ رہتی ہے، کہ کسی بات پر بھی یقین و قطعیت کے ساتھ حکم لگانا مشکل پڑ جاتا ہے، علوم مجرودہ کے ان بے باک براہین کی مہمیت مباحثِ زمان میں مکان یا امتداد کی بحثوں سے بھی زیادہ آسٹرا و برہنہ ہو کر نظر آنے لگتی ہے، بشرطیکہ اور زیادتی ممکن ہو، زمانہ کے واقعی و حقیقی اجزاء جو برابر گزرتے اور یکے با دیگرے فنا ہوتے رہتے ہیں، انکی تعداد کا نامتناہی ہونا، ایسا صریح تناقض معلوم ہوتا ہے، کہ کوئی شخص جبکی عقل و فہم ان علوم سے ترقی کرنے کے بجائے اور فاسد نہ ہو گئی ہو، کبھی قبول نہیں کر سکتا، لیکن عقل یہاں پہنچ کر بھی خلی نہیں بیٹھ سکتی، اس کو خود اس تشکیک کے بارے میں کرید پیدا ہوتی ہے، جس میں وہ ان تناقضات کی بدولت مبتلا ہوتی ہے، عقل کیلئے یہ قطعاً ناقابلِ فہم ہے کہ کوئی واضح اور بین تصور ایسی چیزوں کو مستلزم ہو سکتا ہے، جو خود اس تصور یا کسی اور واضح تصور کے منافی پڑتی ہوں، لہذا سب سے زیادہ شک آفرین و پُر اشتباہ خود وہ تشکیک ہی ہے، جو ہندسہ یا علم المقادیر کے بعض مستبعد مسائل سے پیدا ہوتی ہے،

لے میرے نزدیک ان محالات و تناقضات سے بچنا ناممکن نہیں ہے، بشرطیکہ یہ ان لیا جائے، کہ مجرد یا کلی تصورات کا کوئی واقعی وجود نہیں، بلکہ تمام کلی تصورات حقیقت میں جزئی ہوتے ہیں، البتہ ان کو ایک عام لفظ سے تعبیر کیا جاتا ہے، جو بہ وقتِ ضرورت ان دوسرے جزئیات کو بھی یاد دلاتا ہے، جو خاص

باقی وہ مشککہ انہ اعتراضات جن کا تعلق امورِ واقعہ کے استدلالات یا اخلاقی شہادت سے ہے، ان میں بعض عامیاناہ ہیں اور بعض فلسفیانہ، عامیاناہ اعتراضات زیادہ تر انسانی عقل و فہم کی کمزوری سے ماخوذ ہیں، مثلاً مختلف زمانوں اور قوموں میں لوگوں کے متضاد خیالات تدرستی و بیماری، پیری و جوانی، خوشحالی و بدحالی کے مختلف احوال میں ہماری ریلوں کا بدلتے رہنا، ہر شخص کے احساسات و خیالات کا بجائے خود متباہ ہونا، اور اسی طرح کی بہت سی دوسری باتیں، جن کی مزید تفصیل غیر ضروری ہے، مگر یہ اعتراضات نہایت کمزور ہیں، کیونکہ جب روزمرہ کی زندگی میں ہم کو ہر لمحہ امورِ واقعہ کے متعلق استدلال کرنا پڑتا ہے، اور بغیر اس صنفِ استدلال کے کسی طرح نباہ ممکن نہیں، تو جو عامیاناہ اعتراضات، واقعات سے ماخوذ ہیں، وہ ان کے متعلق دلائل کو فنا کرنے کے لئے قطعاً ناکافی ہونگے، پرہو کی

(دقیقہ حاشیہ صفحہ ۱۸۱) حالات کے لحاظ سے پیش ذہن جزئی تصور کے مائل ہوتے ہیں، مثلاً جب گھوڑے کا لفظ بولا جاتا ہے، تو ہم فوراً اپنے ذہن میں ایک سیاہ یا سفید جانور کا تصور قائم کرتے ہیں، جو ایک خاص قد و قامت یا شکل و صورت کا ہوتا ہے، لیکن چونکہ یہ لفظ اسی طرح کے مختلف قد و قامت، شکل و صورت اور رنگوں کے دوسرے جانوروں پر بھی استعمال ہوتا ہے، اس لئے یہ تصورات گو واقعات ذہن کے سامنے موجود نہ ہوں، تاہم بوقتِ ضرورت آسانی سے یاد پڑ جاتے ہیں، اور اخذ و استدلال میں اتنی ہی سہولت ہوتی ہے، کہ گویا یہ واقعات پیشِ نظر ہیں، اگر یہ مان لیا جائے (جو ایک معقول بات ہے) تو لازمی نتیجہ یہ نکلیگا، کہ تمام وہ تصورات مقادیر جن سے اہل ریاضی بحث و استدلال کرتے ہیں، محض جزئی وحسی ہوتے ہیں، اور اس لئے لازمی بنیاد یہ مقیم نہیں ہو سکے، یہاں پرس بحث کو زیادہ طول دینے کی ضرورت نہیں، صرف اشارہ کافی ہے، کیونکہ علم و حکمت کا کوئی حامی یہ نہیں چاہتا، کہ اس کے احکام و مسائل عوام و جہلا کے استنباط کا ہدف بنیں، اور ان دشواریوں کا یہ آسان حل ہو،

لے یونان قدیم کا مشہور ارتیائی بلکہ بانی ارتیاسیت جس کو خود شک میں بھی شک تھا،

ارتیامیت یا تشکیک کے انتہا پسندانہ اصول کو سب سے زیادہ برباد کرنے والی خود ہماری زندگی اور مشغولیت ہے، مدرسوں کے اندر یہ اصول سرسبز ہو سکتے ہیں، جہاں اگر نامکن نہیں، تو ان کی تردید منسل ضرور ہے، لیکن جیسے ہی یہ مدرسہ کی چار دیواری سے باہر آئے، اور جذبات و احساسات کے حقیقی محرکات نے ان کو ہماری فطرت کے اٹل اصول سے دوچار کیا، کہ بس یہ کافی ہو جاتے ہیں، اور سخت سے سخت مشکک کو بھی عام انسانوں کی راہ پر آجانا پڑتا ہے، لہذا مشکک کے لئے بہتر یہی ہے، کہ اپنے واجبی حدود کے اندر رہے، اور صرف اُن فلسفیانہ اعتراضات کو پیش کرے، جو زیادہ گہری تحقیقات پر مبنی ہیں، یہاں اس کی فتح و کامیابی کا کافی سامان موجود ہے، اور وہ بجا طور پر دعویٰ کر سکتا ہے کہ حافظہ و حواس کے ماوراء امور و اشیاء کی نسبت ہم جو کچھ بھی جانتے ہیں، وہ تمام تر علاقہ طبع و معلول سے ماخوذ ہے، اس علاقہ کے معنی ہم دو چیزوں کے مستمر الحاق و وابستگی کے سوا کچھ نہیں سمجھتے، اس کی ہمارے پاس کوئی حجت و دلیل نہیں ہے، کہ جو چیزیں پچھلے تجربہ میں بارہا ملتی و وابستہ ملی ہیں، وہ آئندہ بھی اسی طرح ملتی و وابستہ رہیں گی، آئندہ کا استنباط محض عادت یا ایک خاص قسم کی فطری جبلت پر مبنی ہوتا ہے، اس عادت کو دبانے تو یقیناً مشکل ہے، البتہ دوسری جبلتوں کے مانند اس کا بھی مغالطہ آمیز اور پر فریب ہونا ممکن ہے۔ جب مشکک ان باتوں پر زور دیتا ہے، تو اس کی قوت یا زیادہ سچ یہ ہے، کہ ہماری اور اس کی دونوں کی کمزوری بے نقاب ہو جاتی ہے، اور تھوڑی دیر کے لئے ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ بس یقین اور اذعان کا خاتمہ ہو گیا، ان دلائل کی بھی اور زیادہ ہمیشہ کیجا سکتی تھی، بشرطیکہ ان سے جماعت کو (سوسائٹی) کو پائدار نفع پہنچنے کی توقع ہوتی، لیکن انتہا پسندانہ تشکیک پر اہلی اور سب سے زبردست اعتراض یہی ہے کہ اس کی

تائید و تقویت کا کوئی پائدار نفع نہیں، اس قسم کے مشکک سے اگر ہم صرف یہ سوال کر دیں کہ آخر اس کا کیا مطلب ہے، اور ان تمام حیرت افزا تحقیقات سے وہ کیا کام لینا چاہتا ہے تو بس اس کی چوکرسی ختم ہو جاتی ہے، اور نہیں سمجھ مین آتا، کہ کیا جواب دے کر پرنسکس یا بطلمیوس کے پیرو جب اپنے اپنے نظام مہیئت کی تائید و توثیق کرتے ہیں تو اس سے مخاطب کے اندر کسی پائدار علم و یقین کے پیدا کرنے کی امید کر سکتے ہیں، اسی طرح اسپیکس کا متبع یا ایک رواقی جب اپنے اصول پیش کرتا ہے، تو گو ممکن ہے کہ وہ محکم دستوار نہ ہوں، تاہم لوگوں کے اخلاق اور چال چلن پر ان کا ایک اثر پڑتا ہے، مگر پڑ ہو گا کوئی پیرویہ توقع نہیں کر سکتا کہ اس کا فلسفہ کسی کے دل پر کوئی قائم رہنے والا اثر ڈال سکتا ہے یا اگر ڈال بھی سکے تو جماعت کے حق میں وہ کچھ مفید ہوگا، بلکہ اٹھے اس کو اقرار کرنا پڑیگا رہبر طیکہ وہ کسی شے کا اقرار کرے کہ اگر اس کے اصول عام طور پر جاری اور رائج ہو جائیں تو بس انسان کا صفحہ ہستی ہی سے خاتمہ ہے، ہر طرح کی بحث و گفتگو اور کاروبار فوراً رک جائے گا، اور تمام آدمی بس ایک خود فراموشی اور سکتہ کے سے عالم میں آجائیں گے، یہاں کہ جب حوائج فطرت نہ پورے ہونگے تو دوباں جان ہستی کا از خود خاتمہ ہو جائے گا، یہ سچ ہے کہ اس قسم کے مملک نتیجہ کا بہت ہی کم اندیشہ ہو سکتا ہے، فطرت کی قوت اصول سے بہت زیادہ زبردست ہے، اور پڑ ہو گا متبع اگرچہ دم بھر کے لئے اپنے دلائل سے خود اپنی یاد و سرون کی عقل کو حیرانی میں ڈال دے سکتا ہے، لیکن جہاں زندگی کا کوئی چھوٹا سے چھوٹا واقعہ بھی پیش آیا، کہ سارے شکوک و شبہات ہوا ہو جائیں گے، اور پھر اپنی فکر و عمل کی زندگی میں ہر لحاظ سے یہ اسی سطح پر آجائے گا، جس پر کسی دوسرے فرقہ کا فلسفی یا ایک ایسا عامی آدمی رہتا ہے، جو کبھی سرے سے کسی فلسفیانہ ادھیڑ میں

مین نہیں پڑا، اور جون ہی یہ اپنے خواب سے چونکے گا، خود اپنے ہی اوپر دوسروں کے ساتھ بننے میں شریک ہو جائے گا، اور اعتراف کرے گا، کہ اس کے سارے اعتراضات محض تفریح طبع کے لئے تھے، جن سے اس کے سوا کچھ نہیں ظاہر ہو سکتا، کہ انسان یقین، عقل، اور استدلال پر مجبور ہے، گو ان میں سے ایک کی بھی اصلیت کے بارے میں نہ کوئی شخص خود اپنے کو مطمئن کر سکتا ہے، نہ دوسروں کے اعتراضات رفع کر سکتا ہے،

فصل - ۳

البتہ تشکیک کی ایک اور زیادہ ملائم و معتدل صورت اکاڈمی کا فلسفہ ہے، جو پائدار و سودمند دونوں ہے، اور جو فی الجملہ پر ہوتی یا انتہا پسندانہ تشکیک ہی کا نتیجہ ہے، بشرطیکہ اس کے اندھا دھند شبہات میں روزمرہ کی معمولی عقل و فہم کے مناسب ترمیم و اصلاح کو لیا جائے، نوع انسان کا بڑا حصہ قدرۃ ہٹ و دھرم واقع ہوا ہے اور اپنی رائے کی کچ کرنا چاہتا ہے، لوگ جب کسی مسئلہ میں صرف ایک ہی طرف کی چیزوں کو دیکھتے ہیں، اور مخالف جانب کے دلائل سے بے خبر ہوتے ہیں، تو بے سوچے سمجھے وہ ان اصول کو قبول کرتے ہیں، جو ان کے میلان طبع کے موافق ہیں، اور پھر اپنے مخالف خیال والوں کے ساتھ مطلق روادار ہی نہیں برت سکتے، تامل و تدبیر سے ان کی عقل پریشان ہوتی ہے، جذبات میں رکاوٹ اور عمل میں تعویق پیدا ہوتی ہے، اسی لئے وہ اس وقت تک سخت مضطرب و بے صبر رہتے ہیں، جب تک اس بچپن کرنے والی حالت سے نکل نہیں جاتے، اور سمجھتے ہیں، کہ اپنی دھڑکی اور عصبیت رائے کو چھوڑ کر وہ اس حالت سے کبھی نجات نہیں پاسکتے، لیکن اگر اس طرح کے ہٹ دھرم کو اس بات کا احساس ہو جائے، کہ انسانی عقل و فہم انتہائی کمال اور احتیاط

و خبر داری کی حالت میں بھی کتنی کمزوریوں میں مبتلا ہوتی ہے، تو اس سے ان میں قدرتی طور پر کچھ نہ کچھ زیادہ سنجیدگی و رواداری آجائے گی، اور اپنی رائے کی بچ اور مخالفتین کے ساتھ تعصب میں کمی پیدا ہوگی، جہل کو اہل علم کے مزاج و روش سے سبق حاصل کرنا چاہئے، جو باوجود فکر و مطالعہ کے علی العموم اپنے فیصلوں میں محتاط و مذنب رہتے ہیں، اور اگر کوئی شخص عالم ہونے پر بھی اپنی افتاد و طبیعت کی وجہ سے ضد اور ہٹ دھرمی کی طرف مائل ہو، تو بس پرہیزگار تشلیک کا ذرا سا چھینٹا اس کی ساری ہٹ دھرمی اور خود رائی کو کا فور کر دے سکتا ہے، کیونکہ اسی ذرا سے چھینٹے سے اس کو معلوم ہو جائے گا کہ اپنے تجسسون پر اس کو جو کچھ امتیاز و نفیست حاصل ہے، وہ فطرت انسانی کی اس عالمگیر و خلقی بے بسی و بیچارگی کے مقابل میں کچھ بھی نہیں ہے جس سے عالم و جاہل کوئی مستثنیٰ نہیں، خلاصہ یہ کہ ایک خاص درجہ تک کی شک و احتیاط معقول پسند صاحب استدلال کے ہر فیصلہ اور تحقیقات کے ساتھ ساتھ رہنی چاہئے،

ایک اور قسم اسی ملائم و معتدل تشلیک کی (جو نوع انسان کے فائدہ کی ہے، اور پرہیزگار تشلوک و وساوس ہی کا قدرتی نتیجہ ہو سکتی ہے) یہ ہے، کہ ہم اپنی تحقیقات کے دائرہ کو فقط ان ہی مباحث تک محدود رکھیں، جو انسان کی تنگ و محدود سمجھ کے لئے زیادہ موزوں ہیں، انسان کا متخیلہ قدرۃً بلند پرواز واقع ہوا ہے، جو چیزیں مستبعد و غیر معمولی ہوتی ہیں، ان ہی میں اس کو مزہ آتا ہے، اور جو چیزیں عادت کی بنا پر بہت زیادہ مانوس و پیش پا افتادہ ہو گئی ہیں، ان سے بچنے کے لئے، بے لگام ہو کر زمین و آسمان کے قلابے ملا تا پھر تا ہے، لیکن صحیح اور صائب عقل کا رجحان اس کے خلاف ہوتا ہے، وہ تمام دور از کار باتوں کو چھوڑ کر روزمرہ کی زندگی اور ایسے مباحث کے اندر اپنے کو محدود رکھتی ہے، جو روزانہ عمل و تجربہ میں آتے ہیں، باقی بلند پروازیوں کو شاعروں اور خطیبوں کی آرائش کلام یا ارباب سیاست

و مقتدایان مذہب کی استادیوں کے لئے چھوڑ دیتی ہے، اس مفید و صائب عقل تک پہنچنے میں کوئی شے اس سے زیادہ کارآمد نہیں ہو سکتی، جتنا کہ ایک مرتبہ پر ہوتی تشکیک کی قوت کا پوری طرح احساس ہو جانا ہے، اور یہ معلوم ہو جانا کہ خلقت و جبلت کی زبرد طاقت کے سوا کوئی چیز ہم کو اس سے نجات نہیں دلا سکتی تھی، جن لوگوں کو فلسفہ کی طرف خاص میلان ہے، وہ اپنی تحقیقات کو اس صورت میں بھی جاری رکھ سکتے ہیں، کیونکہ وہ سمجھتے ہیں کہ اس قسم کی مشغولیت سے ایک خاص ذہنی لذت حاصل ہونے کے علاوہ فلسفیانہ احکام و نظریات اصل میں روزمرہ ہی کی زندگی پر صحیح و مضبوط غور و فکر کا نام ہیں، اور جب تک ان کو اپنے قوائے ذہنی کے ناقص ہونے کا خیال اور ان کی محدود رسائی اور لغزش و خطا کا احساس رہیگا، کبھی معمولی زندگی کی بحثوں سے آگے بڑھنے کی رغبت نہ پیدا ہوگی، جب ہم اس تک کا کوئی تشفی بخش جواب نہیں دے سکتے، کہ ہمارا مرتبہ کے اختیارات کے بعد ہم کیوں یقین کرنے لگتے ہیں، کہ اگر تپھر اوپر بھینکا جائے، تو نیچے گر پڑے گا اور آگ جلا دیگی، تو پھر کیا دنیا کے آغاز اور فطرت کی ابتدا اور انتہا سے متعلق ہم کبھی قطعی اور طمانیت بخش نظریات قائم کر سکتے ہیں، اصل یہ ہے کہ ہماری تحقیقات کی حدود ہی اس تنگ دائرہ کے اندر اس قدر معقول اور واجبی ہے کہ ذہن انسانی کی فطری قوتوں پر ایک سرسری نگاہ ڈالتے ہی اس کے حق بجانب ہونے کا اطمینان ہو جاتا ہے، جس کے بعد ہم کو معلوم ہو جاتا ہے، کہ علم و تحقیق کے لئے صحیح مباحث کیا ہیں، تجریدی علم کا موضوع بحث یا بہانہ کی چیزیں میرے نزدیک صرف مقدار اور عدد ہیں، باقی اس صنف علم کو (جو نسبتاً سب سے زیادہ مکمل ہے) اپنے ان حدود کے آگے بڑھانے کی عقلی کوششیں کیجاتی ہیں، وہ محض سوفسطائیت یا کج بحثی ہے، چونکہ مقدار اور عدد کے ترکیبی اجزاء

بالکل یکساں ہوتے ہیں، جس کی وجہ سے ان کے علاقے میں الجھاؤ اور پیچیدگی پیدا ہو جاتی ہے، لہذا کوئی شے اس سے بڑھ کر دھچپ و مفید نہیں ہو سکتی، کہ انکی مختلف صورتوں میں طرح طرح کے وسائل سے ان کے مساوات یا عدم مساوات کا پتہ لگایا جائے، لیکن اور تمام تصورات چونکہ صاف طور پر ایک دوسرے سے ممتاز و مختلف ہوتے ہیں اس لیے ہم اپنی انتہائی کاوش کے بعد بھی اس امتیاز و اختلاف کے علم سے آگے کبھی نہیں بڑھ سکتے اور بدیہی طور پر یہ حکم لگا دے سکتے ہیں، کہ ایک شے دوسری شے یا اپنی غیر نہیں ہے اور اگر اس حکم لگانے میں کوئی قباحت ہو، تو سمجھ لینا چاہئے، کہ اس کا منشاء تمام تر الفاظ کے معنی کا ابہام ہے، جن کی اصلاح صحیح تعریفات سے ہو جاتی ہے، یہ امر کہ وتر کا ربع باقی دو ضلعوں کے مربع کے برابر ہوتا ہے، اس کا علم (اصطلاحات کی چاہے تم جتنی صحیح سے صحیح تعریف کر ڈالو) بے ایک سلسلہ استدلال و تحقیق کے کسی طرح نہیں ہو سکتا، لیکن اگر تم اس کا یقین ہم کو دلانا چاہتے ہو، کہ جہاں جائداد و ملکیت نہیں، وہاں کوئی نا انصافی نہیں ہو سکتی، تو صرف اصطلاحات کی تعریف کر دینا اور نا انصافی کے یہ معنی بیان کر دینا کہ وہ دوسروں کی ملکیت میں خلل اندازی کا نام ہے، کافی ہے، دراصل یہ حکم یا یہ قضیہ محض ایک ناقص تعریف ہے، یہی حال تمام ان منطقی قیاسات و استدالات کا ہے جن سے علم کے کسی شعبہ میں بھی کام لیا جاتا ہے، بجز علوم مقدار و عدد کے، اور یہی دو چیزیں ہیں سمجھتا ہوں کہ بلا تامل علم و برہان کا موضوع کی جا سکتی ہیں،

باقی انسانی تحقیقات کے جتنے شعبے ہیں، ان سب کا تعلق امور واقعہ سے ہے، جن میں ظاہر ہے، کہ برہان کی گنجائش نہیں ہے، ہر واقعہ کا عدم ممکن ہے، کسی واقعہ کی نفی مستلزم تناقض نہیں ہو سکتی، بلا اشتنا ہر ہستی کی نیستی کا تصور بھی اتنا ہی واضح و صاف

ہوتا ہے، جتنا کہ خود اس ہستی کا جس قضیہ میں کسی شے کے نہ ہونے کا دعویٰ ہوتا ہے، وہ خواہ

کتنا ہی کا ذب کیوں نہ ہو لیکن قابلِ فہم و تصور اتنا ہی ہوتا ہے، جتنا کہ وہ قضیہ جس میں اس کے ہونے کا دعویٰ کیا جاتا ہے، بخلاف ان علوم حکمیہ کے جن کو بجا طور پر حکمت کہا جاتا

ہے، (یعنی مقداری و عددی علوم - م) ان میں جو قضیہ صحیح نہیں ہوتا، وہ قابلِ فہم و تصور

بھی نہیں ہوتا، یہ دعویٰ کہ چونٹھ کا جز بمکعب دس کے نصف کے برابر ہے، ایک غلط

قضیہ ہے، جس کا کبھی بھی صاف طور پر تصور نہیں ہو سکتا، لیکن سیزر کا بریل یا اسی طرح کی

کسی اور ذات کی نسبت دعویٰ کرنا کہ اس کا کبھی وجود نہیں تھا، ایک غلط دعویٰ ہو سکتا

ہے، تاہم پوری طرح قابلِ تصور ہے، اور کسی تناقض کو مستلزم نہیں،

لہذا کسی شے کا وجود صرف اس کی علت یا معلول کے دلائل سے ثابت کیا جاسکتا

ہے، اور یہ دلائل تمام تر تجربہ پر مبنی ہوتے ہیں، باقی اگر ہم قیاسی استدلال سے کام لیں

تو بلا تخصیص ہر چیز پر چیز کو پیدا کر سکتی ہے، ایک سنگر نیزہ کا گرنا آفتاب کو ٹھنڈا کر دے

یا انسان کی خواہش سیاروں کی حرکت کو روک دے سکتی ہے، یہ صرف تجربہ ہی ہے، جو ہم

علت و معلول کے حدود و نوعیت کو بتلاتا ہے، اور اس قابلِ بنانا ہے، کہ ایک چیز کے

وجود کو دوسری کے وجود سے ہم مستنبط کر سکتے ہیں، یہ ہے اُس استدلال کی اصلیت

و بنیاد جس پر انسانی علم کا بڑا حصہ مشتمل ہے، اور جو انسانی عمل و اخلاق کا سرچشمہ ہے،

اخلاقی استدلالات کا تعلق یا تو جزئی واقعات سے ہوتا ہے یا کلی سے، روزانہ

لے اطلاوی گویا۔ مٹے فلسفہ قدیم کا یہ مڈانہ اصول کہ "لا شے سے کوئی شے نہیں پیدا ہو سکتی" جس کی بنا پر او

کا مخلوق ہونا باطل تھا، ہمارے اس فلسفہ کی رو سے کوئی اصول ہی نہیں رہ جاتا، یہی نہیں ہستی پر ترکا ارادہ مادہ کو خلق

کر سکتا ہے، بلکہ عقلی طور پر تو ہر ذات کا ارادہ یا اور جو علت بھی ہمارا واہمہ گرڈھ لے، اس کو پیدا کر سکتی ہے،

زندگی کے تمام احکام و تدابیر اور تاریخ، وقائع نگاری، جغرافیہ، مہیت کی تحقیقات یہ سب
اول الذکر کے دائرہ میں داخل ہیں،

جن علوم میں واقعاتِ کلیہ سے بحث ہوتی ہے، وہ طبیعیات، فلسفہ طبیعی، اور کیمیا
وغیرہ ہیں، کہ ان میں اشیاء کی کسی پوری نوع یا صنف کے صفات و خواص اور علل و معلولات
کی تحقیق ہوتی ہے،

دنیا یا عظم کلام میں چونکہ خدا یا بقائے ارواح کا اثبات ہوتا ہے، اس لئے یہ جزو
وکی دونوں طرح کے واقعات کے استدلال سے مرکب ہوتا ہے، جہاں تک تجربہ
مسائل کی تائید کرتا ہے، وہاں تک تو یہ استدلال پر مبنی ہوتے ہیں، لیکن انکی مہلی اور
محکم بنیاد اعتقاد و الہام ہے،

اخلاق اور تنقیدِ فہم سے زیادہ ذوق و احساس کی چیزیں ہیں، حسن چاہے اخلاق کا
یا فطرت کا، وہ سمجھنے سے زیادہ محسوس کرنے کی شے ہے، یا اگر ہم اس میں استدلال سے
کام لیتے ہیں، اور حسن و قبح کا کوئی معیار قائم کر دینے کی کوشش کرتے ہیں، تو ایک نئے واقعہ ہی
کو پیش نظر رکھتے ہیں یعنی نوع انسان کا عام ذوق یا اسی طرح کا کوئی اور واقعہ، جو تحقیق و
استدلال کا موضوع بن سکے،

جب کتب خانوں کے انبار کو ہم اس ہول کی روشنی میں دیکھتے ہیں، تو کیسی افسوسناک یعنی
کوششوں کا منظر سامنے آتا ہے؟ مثلاً ہم اپنے ہاتھ میں علم کلام یا مدرسی بابو الطبعیات کی کوئی جلد اٹھائیں
اور سوال کریں کہ کیا یہ عدد و مقدار کے بارے میں کسی تجربی استدلال پر مشتمل ہے؟ جواب ملیگا کہ نہیں
پھر کیا امورِ واقعہ کی نسبت اس میں کچھ تجربی استدلال ہے؟ نہیں، جب یہ کچھ نہیں تو بس اس کو لوگ
میں جھونک دو، کیونکہ اب اس میں سوفسطائیت اور کج بحثی کے سوا کچھ نہیں ہو سکتا،

غلط نامہ

| صفحہ | سطر | غلط | صحیح |
|------|-----|------------|-------------------|
| ۴ | ۱۵ | مزاتی | مذاتی |
| ۳۶ | ۱۶ | ایک دوسرے | ایک سے دوسرے |
| ۳۹ | ۱۳ | خیالی | خیال |
| ۴۶ | ۱۷ | علت (عادت) | علت (عادت) کی علت |
| ۴۸ | ۱۷ | کی | کسی |
| ۶۳ | ۱۹ | ہے تحت | ہے جو تحت |
| ۸۲ | ۱۷ | کڈرتھ | کڈورتھ |
| ۸۴ | ۸ | تجربہ | تجربہ |
| ۸۴ | ۹ | ؟ | x |
| ۹۴ | ۸ | اختیارات | اختبارات |
| ۹۴ | ۱۲ | ہیو قریطیں | لقراط |
| ۹۴ | ۱۸ | ایک | مشور |
| ۹۶ | ۸ | تو | x |
| ۶۰۵ | ۶ | وہ | x |

| صفحہ | سطر | غلط | صحیح |
|------|-----|-----------|--------------|
| ۱۱۳ | ۱۸ | نے دھڑک | بے دھڑک |
| ۱۱۴ | ۵ | محرم | مجرمانہ |
| ۱۱۵ | ۱۲ | بڑا | پڑا |
| ۱۲۰ | ۴ | دھکاتے | دھککانے |
| ۱۲۶ | ۱۷ | ہوتی | ہوتا |
| ۱۳۲ | ۳ | معجزہ ہے | معجزہ ہو |
| ۱۴۱ | ۱۷ | تصدیق | نقدیق کرتی |
| ۱۵۵ | ۱۹ | کانغذیں | کانغذی |
| ۱۵۷ | ۴ | تم | تم کو |
| ۱۵۷ | ۱۵ | ہماری قوت | تمہاری تائید |
| ۱۷۳ | ۳ | اصول | حصول |
| " | ۶ | جانتے | جانچتے |
| ۱۷۶ | ۱۹ | جہلت کو | جہلت |

۳۷۲۳۳۳

انفہام

۱۲



فلسفہ کتابیں

CHECKED 1935

برکھ اور اسکے فلسفہ، برکھ کے حالات زندگی اور اسکے فلسفہ کی تشریح، ۱۲۶ صفحے، قیمت :- ۱۰/-
مبادی علم انسانی، برکھ کی پرنسپل آف ہیومن نڈج، کا ترجمہ، اس میں جو اس انسانی پر بحث کر کے

ادیت کا ابطال کیا ہے، ۱۳۶ صفحے، قیمت :- ۱۰/-

مکالمات برکھ، اس میں برکھ نے مکالمہ کی صورت میں ادیت کا ابطال کیا ہے، ۱۴۸ صفحے، قیمت :- ۱۰/-

مبادی فلسفہ حصہ اول، یہ مولانا عبدالمجید کے فلسفیانہ مضامین کا مجموعہ ہے، ۱۵۸ صفحے، قیمت :- ۱۰/-

حصہ دوم، یہ مولانا عبدالمجید کے فلسفیانہ مضامین کا مجموعہ ہے، ۱۵۸ صفحے، قیمت :- ۱۰/-

فلسفہ جذبات، اس میں جذبات انسانی کے فلسفیانہ اسباب و اثرات وغیرہ پر بحث کی گئی ہے، ۱۶۸ صفحے، جلد ۱، ۱۶۸ صفحے، جلد ۲

نفیات ترغیب، کسی انسان کو کسی کام یا چیز یا تحریک کے لئے کیونکر آمادہ کر سکتے ہیں، اس میں

اسی کے نفسیاتی احوال بتائے گئے ہیں، ۲۱۱ صفحے، قیمت :- ۱۰/-

مقالہ روسو، اس میں روسو نے علوم و فنون کے انسانی اثرات و نتائج کی تنقید کی ہے، ۱۵۸ صفحے، قیمت :- ۱۰/-

روح الاجتماع، مسیو لیان کی کتاب جماعتنامے انسانی کے احوال و نفسیہ کا اردو ترجمہ، ۲۳۲ صفحے، قیمت :- ۱۰/-

ابن رشد، ابن رشد کے سوانح، اور اسکے فلسفہ پر تبصرہ، ۳۸۹ صفحے، قیمت :- ۱۰/-

تنقید، نئے کی سوانح عمری، اور اس کے خیالات، اور تصانیف پر بحث و تبصرہ،

۱۰۲ صفحے، قیمت :- ۱۰/-

افکار عصریہ، اس میں سائنس کے مختلف اہم مسائل کی تحقیق کی گئی ہے، ۲۰۰ صفحے،

قیمت :- ۱۰/-